LA FALSIFICATION DE L'HISTOIRE DU CHRISTIANISME PRIMITIF

LA FALSIFICATION DE L'HISTOIRE DU CHRISTIANISME PRIMITIF

de

Wilhelm Kammeier

Traduit par

Valérie Devon

Didi18
Éditions

Titre original de cet ouvrage :

Die Fälschung der Geschichte des Urchristentums

Conception de la couverture, composition
et mise en page : Didi18édition

Illustration : « *Germania* »
Découpes d'une peinture murale en plusieurs parties d'après Philipp Veit,
1834-1837, transféré sur toile

Relecture : Pascal Pelletan

Lafalsificationdel'histoireduchristianismeprimitif©2023 didi18édition
Imprimé et publié par didi18édition
Tous les droits sont réservés.
Ce livre ou une partie de celui-ci ne peut être reproduit
ou utilisé de quelque manière que ce soit sans
l'autorisation écrite expresse de l'éditeur, à l'exception de l'utilisation de
courtes citations dans une revue de livres ou un journal scientifique.

Table des matières

AVANT-PROPOS DE L'ÉDITEUR ALLEMAND 11

PREMIÈRE PARTIE 13

La transmission manuscrite du Nouveau Testament 13

INTRODUCTION

L'importance historique de la foi chrétienne 15

CHAPITRE 1

Le problème du temps dans l'histoire des origines du christianisme 23

CHAPITRE 2

Sensation autour d'un faux papyrus 33

CHAPITRE 3

Deux erreurs cardinales de la science papyrologique 41

CHAPITRE 4

Faits et problèmes artificiels 49

CHAPITRE 5

Un dilemme papyrologique et ses conséquences 57

CHAPITRE 6

Les secrets des anciens codex sur parchemin 71

CHAPITRE 7

Cinq vénérables cercles de majuscules 81

CHAPITRE 8

Morceaux de bravoure du hasard 91

CHAPITRE 9

L'énigme des variantes textuelles du Nouveau Testament 99

CHAPITRE 10

Peur de la clarté du texte biblique 107

CHAPITRE 11

L'origine unitaire des familles de textes 121

CHAPITRE 12

Le texte mixte des papyrus nouvellement découverts. 135

DEUXIÈME PARTIE

L'Évangile oral 147

INTRODUCTION 149

CHAPITRE 1

Preuves naïves de l'historicité de Jésus 151

CHAPITRE 2

Généralités sur les évènements présumés et les personnes de l'Église primitive 163

CHAPITRE 3

Transmission orale et légende de l'Église 175

CHAPITRE 4

L'amnésie épidémique chez les chrétiens primitifs 189

CHAPITRE 5

La prétendue fondation d'une église chrétienne primitive était-elle possible du point de vue de la psychologie religieuse ? 211

CHAPITRE 6

Le problème central de la préhistoire chrétienne 223

PARTIE 3

La lutte pour un noyau historique dans les évangiles 251

INTRODUCTION 253

TRANSITION

La question synoptique et ses solutions jusqu'à présent 255

CHAPITRE 1

Psychologie évangéliste 267

CHAPITRE 2

Un acte intermédiaire : Jean et les synoptiques..... 279

CHAPITRE 3

Autre critique de la théorie des deux sources 289

CHAPITRE 4

Un dilemme synoptique 301

CHAPITRE 5

L'absence de fondement des hypothèses de stratification 313

CHAPITRE 6

Les fantômes de la pensée en tant que rédacteurs d'évangiles 331

CHAPITRE 7

Un cas d'école sur la construction des strates 347

CHAPITRE 8

Défaite des stratèges dans la lutte pour un noyau historique dans la masse évangélique 355

PARTIE 4

L'origine unique de tous les évangiles 369

INTRODUCTION 371

CHAPITRE 1

Un chercheur de variantes à la recherche du texte « original » 373

CHAPITRE 2

Caractère dynamique ou statique de la masse évangélique ? .. 383

CHAPITRE 3

La contradiction intentionnelle dans les évangiles, témoignage de leur origine unique 403

CHAPITRE 4

Pourquoi la coopérative des faussaires a dû recourir à la tactique de la contradiction intentionnelle 415

CHAPITRE 5

L'énigme des évangiles comme forme littéraire..... 429

CHAPITRE 6

Plan de construction et mécanisme d'action de la poésie dramatique de Jésus..... 441

CHAPITRE 7

L'ensemble de l'Évangile comme document d'investiture pour le sacerdoce 455

Références bibliographiques et sources 473

AVANT-PROPOS DE L'ÉDITEUR ALLEMAND

Nous vous présentons ici le troisième et dernier volume de l'édition des œuvres de Wilhelm Kammeier. Il s'agit d'un texte inédit, rédigé entre 1942 et 1956, considéré comme perdu. Avec lui, Wilhelm Kammeier avait retravaillé et considérablement élargi un ouvrage paru en 1942 sous le même titre. L'œuvre de Kammeier continue d'être passée sous silence, tant par les spécialistes que par les églises chrétiennes. C'est une trop grosse pierre d'achoppement. Dans son livre *1984*, George Orwell décrit comment le « Grand Frère » fait réécrire toute la transmission historique après sa « prise de pouvoir ». Cette description romanesque a un modèle historique : les processus de falsification de la transmission pré-médiévale par la curie romaine. La probité et la qualité de la recherche historique actuelle et future se mesureront entre autre à l'aune de la prise en compte des découvertes de Kammeier.

Roland Bohlinger

PREMIÈRE PARTIE

La transmission manuscrite du Nouveau Testament

INTRODUCTION

L'importance historique de la foi chrétienne

Le christianisme, tel qu'il est annoncé dans le Nouveau Testament (NT), est dans ses déclarations fondamentales une histoire, et plus précisément une histoire de la révélation et du salut. Il s'agit de l'histoire merveilleuse du Fils de Dieu incarné dans la personne de Jésus. Dans cette histoire du salut, il faut distinguer, selon la conception biblique, deux séries d'évènements : l'une naturelle et séculière, l'autre supra-séculière et divine, qui ne se succèdent pas l'une à l'autre, mais se déroulent parallèlement dès le début. L'évènement séculier se réalise dans la naissance et la mort naturelles d'un être humain réel (Jésus), l'évènement surnaturel consiste en l'incarnation d'un être divin (Christ). Dans la figure de Jésus-Christ, dans la mesure où et aussi longtemps qu'il a séjourné sur terre, les deux séries d'évènements sont intimement et indissolublement liées : elles forment une unité et ne peuvent être séparées sans détruire l'ensemble des faits. On ne peut pas ignorer l'importance extraordinaire que revêtent les facteurs séculiers et naturels dans le complexe global de l'histoire du salut.

Le christianisme veut être plus qu'une codification de commandements éthiques et moraux. En plus d'un mode de vie agréable à Dieu, la religion chrétienne exige de ses adeptes quelque chose de très important, quelque chose de très particulier : la foi convaincue en certains évènements extraordinaires de l'histoire. Ces évènements salvateurs sont rapportés et attestés par les livres historiques du Nouveau Testament (les Évangiles et les Actes des Apôtres). Ce n'est que par une foi inconditionnelle dans les faits historiques du salut réalisés une fois par Jésus qu'un chrétien peut finalement gagner la béatitude.

La religion chrétienne doit donc son origine temporelle et son essence intime à un ensemble de faits historiques, dans un sens

beaucoup plus profond que l'islam ou le bouddhisme, par exemple. Ce que Jésus a annoncé comme normes de vie d'un chrétien – le Verbe – est certes important, mais les faits historiques qui se seraient déroulés comme étapes du parcours de vie du Christ, notamment sa naissance, sa mort sacrificielle volontaire et sa résurrection, sont infiniment plus importants. Si cet homme extraordinaire de Nazareth s'est comporté comme il l'a été rapporté, alors le christianisme peut se targuer de posséder un fondement objectif de la foi le plus sûr. Si l'histoire de la révélation est vraie ! Si elle est vraie et réelle dans son déroulement séculier et naturel ! Cette condition doit être remplie en toutes circonstances. Il se peut que la transmission de la série naturelle se révèle douteuse ou même inauthentique sur quelques points mineurs, mais un fait historique doit être fermement établi : que Jésus a réellement vécu en Palestine à l'époque indiquée !

On n'est pas sceptique dès le berceau ; même face à une transmission historique – surtout si elle relate des actes de noblesse et de bravoure – l'homme a tendance à avoir confiance dans l'authenticité et la véracité du récit. On devient sceptique – malheureusement, mais aussi heureusement – lorsque de mauvaises expériences nous font prendre douloureusement conscience de l'omniprésence de la falsification et du mensonge, même dans la sphère historique. Le scepticisme devient alors l'arme de protection de notre véracité longtemps malmenée. Partout où l'histoire se présente sous la forme d'une transmission écrite et prétend être la vérité, l'expérience nous rappelle d'être en principe sceptiques et d'appeler le critique historique à la rescousse.

En tant qu'historiens, il ne nous appartient pas, dans les recherches qui suivent, de critiquer les préceptes éthiques ou les secrets de la foi de la religion chrétienne ; nous ne ferons que de la critique historique, de la critique de l'histoire des origines du christianisme telle qu'elle nous a été transmise. Car puisque le fondement du christianisme doit être constitué de faits réels de l'histoire, le « fait historique de la révélation » ne peut et ne doit pas être considéré comme inviolable d'un point de vue critique et soustrait au contrôle du chercheur en histoire. C'est d'ailleurs ce

qu'admettent depuis longtemps de nombreux critiques théologiques ; il convient même de noter que les premières impulsions vigoureuses en faveur d'un réexamen des Évangiles en tant qu'actes fondateurs du christianisme sont le fait de théologiens évangéliques en quête de vérité.*

Nous n'examinons l'origine du christianisme que dans la mesure où des évènements historiques profanes y auraient joué un rôle. Pendant des siècles, les théologiens chrétiens se sont vantés de l'immense avantage et du bienfait rassurant que leur religion soit si fermement liée à l'histoire de Jésus de Nazareth et repose ainsi sur un fondement de faits objectifs. Les faits historiques sont certes quelque chose d'objectif et de certain ; malheureusement, nous ne connaissons l'histoire des origines du christianisme que dans une qualité de transmission qui n'est en aucun cas telle que l'on puisse croire les récits sans hésitation. Ce constat de l'incertitude de toute la transmission du Nouveau Testament n'est plus nié par aucun théologien qui fait des recherches scientifiques. Mais si une source historique laisse planer des doutes considérables quant à son caractère authentique, son utilisation comme fondement d'un édifice de pensée devient inquiétante. Ce qui était ressenti jusqu'ici comme un bienfait se révèle alors être un fardeau et un fléau de plus en plus lourd.

Le système religieux du christianisme a toujours dû faire face à de fortes attaques de la part des philosophes et des scientifiques. Mais la

* Un critique historique doit s'attendre à être réprimandé si le résultat de sa recherche est négatif, si l'amour de la vérité et la cohérence de sa pensée le forcent à admettre que, dans le cas présent, la transmission est mensongère et inauthentique. Mais il ne faut pas prendre les choses à l'envers. Si, dans de nombreux cas, le travail du chercheur aboutit à un résultat négatif, ce n'est pas la faute du critique, mais de l'objet de la critique, de la source historique mensongère. C'est pourquoi le critique doit être protégé contre le reproche que, par pur scepticisme, il ne cherche qu'à démasquer, démolir et détruire, pour se retrouver devant le néant et se délecter de l'espace vide de l'histoire. La vérité est-elle donc toujours un néant, dès qu'elle culmine dans la découverte qu'un fait de transmission douteux n'est pas authentique ? Le critique historique consciencieux, en s'attelant à sa tâche, ne vise rien d'autre et n'aspire à rien d'autre qu'à découvrir la vérité. Et la vérité a toujours et partout besoin de défenseurs, car il est rare qu'une vérité dérangeante puisse triompher par ses propres moyens. Ce n'est pas la recherche de la vérité, ni le sentiment de véracité, mais la confession de la vérité qui a toujours été une vertu rare.

situation a évolué ; aujourd'hui, les critiques philosophiques et scientifiques n'inquiètent plus guère ses défenseurs. Des théologiens intelligents sont tout à fait capables de répondre à de telles attaques avec plus ou moins de bonheur. Les critiques formulées par les historiens à l'encontre des fondements historiques du christianisme n'en sont que plus oppressantes et effrayantes. Lorsque de charmants théologiens se sont lancés dans la critique historique des Évangiles, ils ne pouvaient pas se douter de la pente glissante sur laquelle ils s'aventuraient. Au début, on avait besoin de la critique de la transmission et on la saluait comme une aide bienvenue pour sortir de toutes sortes d'embrouilles dogmatiques, car le couteau de la critique historique de la Bible s'avérait très approprié pour couper les « pousses sauvages de la légende » sur l'arbre du dogme. Au début, seules des branches et des brindilles tombèrent, mais bientôt la coupe devint de plus en plus sérieuse, et un jour l'arme pénétra jusqu'à la moelle du tronc. Les « faits » biographiques tombèrent les uns après les autres de l'histoire de Jésus, si bien que la question angoissante finit par surgir : qu'est-ce qui est encore vrai ? Y a-t-il encore quelque chose de vrai et d'authentique dans l'histoire séculière de l'homme de Nazareth et dans celle de ses disciples et de ses apôtres ?

Cependant, face à l'abîme qui s'ouvrait devant eux, les théologiens commencèrent à se défendre et à mettre en garde : « Stop, on ne peut pas aller jusque-là. De telles questions et de tels doutes sont absurdes. C'est de l'hypercritique. Le christianisme doit bien avoir un initiateur et un fondateur, et celui-ci ne peut être nul autre que Jésus de Nazareth. Si nous devons admettre, disent les théologiens, qu'il n'est pas possible d'esquisser une véritable histoire de la vie du fondateur sur la base des sources contradictoires du Nouveau Testament, cette lacune n'est pas si grave, car nous possédons dans ses discours le témoignage le plus authentique de son caractère unique et donc la meilleure preuve de l'historicité de ce prédicateur ».

Nous ne nous attarderons pas à examiner sérieusement l'argumentation ci-dessus, elle est boiteuse des deux côtés, car elle manque à la fois de logique et de sens de la réalité.

Il est admirable de voir avec quelle rapidité et quelle facilité certains théologiens s'accommodent aujourd'hui des attaques massives contre la crédibilité des récits du Nouveau Testament. On déclare tout simplement toute la série de faits profanes de l'histoire du salut comme étant en principe sans importance pour le croyant. C'est ce que fait le frère Buri, qui se place ainsi au « niveau philosophique de l'être » :

> *« Le salut ne dépend pas d'un point de l'histoire. Dans la mesure où le Nouveau Testament le dit ainsi, il s'agit pour nous d'un discours mythologique qui n'est plus réalisable. [...] Nous n'avons plus à craindre que la recherche historique nous enlève quelque chose d'irremplaçable et nous n'avons donc plus besoin, consciemment ou inconsciemment, ouvertement ou non, d'éviter ou d'infléchir ses méthodes et ses résultats ».*(1)

La seule chose remarquable dans ces omissions est la franchise de l'aveu.

E. Dinkler avoue lui aussi que l'histoire de Jésus ne peut pas être considérée comme un récit factuel profane, car l'image biblique de Jésus a été dessinée par la foi de l'Église, et même que *« dans de nombreux cas, la foi a créé cette histoire qui est censée la prouver ».* Lorsqu'il déclare ensuite que *« la vérité de la foi chrétienne ne tient en aucune manière à l'exactitude du récit historique. . ., mais uniquement dans le fait de savoir si elle est réellement fondée dans l'histoire qu'elle dessine de manière singulière dans cette image »*, estime un autre théologien (W. Wiesner) :

> *« Si l'action de Dieu dans l'histoire de Jésus-Christ est le fondement et l'objet de la foi chrétienne, alors celle-ci est infiniment intéressée par la justesse de l'image de l'histoire, dans la mesure où elle concerne cette histoire, et sa vérité en dépend. Comment la foi peut-elle être liée à un évènement historique dont elle se fait peut-être une image tout à fait fausse ? »*(2)

Laissons tomber l'histoire de Jésus, dans la mesure où elle est un mythe ! Le représentant le plus connu de cette exigence est le théologien R. Bultmann. Il a présenté son programme de démythologisation radicale de l'image de Jésus dans le Nouveau Testament dans un traité sur le Nouveau Testament et la mythologie. Selon lui, ce n'est pas l'histoire, mais le discours mythologique qui constitue, entre autres, la légende de Jésus en tant que Fils de Dieu,

de ses actes rédempteurs dans la mort sur la croix, dans la résurrection et dans l'ascension.[3] *« L'évènement pascal en tant que résurrection du Christ n'est pas un évènement historique ». « La foi chrétienne n'est pas intéressée par la question historique ».* Le phénomène de l'« apparition » du Christ dans les expériences visionnaires des disciples est le seul qui soit historique à Pâques. Bultmann fait de sérieuses entorses à l'image de Jésus, il s'oppose courageusement au mythe ; mais il se passe alors quelque chose d'étrange : Bultmann laisse tomber le « Jésus historique » comme base de la foi, mais il garde le mythe ! Car les éléments mythiques sont parfaitement utilisables pour la foi chrétienne, si on les sublime dans le domaine purement spirituel et si on les libère, en tant que « christologie », des entraves de l'histoire. On obtient alors, au lieu du Jésus de Nazareth historiquement incertain, un Christus praesens pneumatique assuré par la « conviction ».

Ainsi, un christianisme sans Jésus est de facto annoncé. Avec Bultmann, d'autres théologiens sont prêts à détacher de la personne de Jésus de Nazareth les idées christologiques symbolisées dans ces mythes et à leur donner un nouveau sens. Dans cette nouvelle vision de la foi, la « résurrection du Christ », par exemple, signifie quelque chose d'essentiellement différent du réveil physique de l'homme Jésus. L'« histoire » ne peut pas être plus énergiquement mise de côté que ne le font ici les théologiens. On déclare aujourd'hui sans ambages que la question autrefois si menaçante de savoir si Jésus a réellement vécu est devenue inessentielle, insignifiante, par et pour l'approche pneumatique des « faits du salut ». Mais la théologie ne peut pas contourner aussi facilement et simplement « l'histoire de Jésus ». On ne peut « négliger » l'« histoire » qu'après l'avoir réfutée de manière historico-critique. Et surtout, il ne faut pas oublier que non seulement l'histoire de Jésus, mais aussi l'histoire des disciples et la préhistoire chrétienne en général sont une affaire historiquement douteuse.

Jusqu'où le chercheur consciencieux peut ou doit aller dans sa critique de la transmission, il ne peut pas se le laisser dicter, seule sa propre compréhension de la problématique et de la qualité des

sources de la transmission peut en décider. Il ne faut donc en aucun cas tolérer que le problème central de toute recherche biblique – la question de l'historicité de la personne de Jésus – soit muré et considéré comme une zone dangereuse ; le temps est plutôt venu d'ouvrir enfin ce problème à la recherche dans toute son ampleur et sa profondeur. Nous nous soumettons à cette tâche, non pas pour emprunter à nouveau des chemins critiques cent fois parcourus, non pas pour accomplir une fois de plus un travail vain avec les outils désuets d'une fausse critique relativiste, mais pour traiter la question de l'historicité de Jésus, ainsi que celle du christianisme primitif en général, sous des angles entièrement nouveaux et avec une nouvelle méthode critique, et pour la mener à sa solution définitive.

CHAPITRE 1

Le problème du temps dans l'histoire des origines du christianisme

Pour l'esprit chrétien, toute critique de l'Évangile, mais surtout la critique historique des documents du Nouveau Testament, sera une profanation. Les théologiens qui, malgré tout, ont pris le risque de la critique, doivent être considérés comme des témoins de la vérité. Le père Wernle a jugé nécessaire d'excuser en quelque sorte les résultats inquiétants de la recherche critique sur les Évangiles :

> *« Notre critique des Évangiles est très peu édifiante et énervante. Nous-mêmes, qui la pratiquons, le ressentons avec une acuité tranchante. Pour la plupart d'entre nous, la Bible était autrefois un livre sacré et intouchable, jusqu'à ce que la critique détruise cette croyance. Nous comprenons donc la douleur qu'elle provoque et la colère qu'elle suscite ...Mais il n'y a pour nous aucune issue pour échapper à ce devoir de critique ».*

Et Wernle d'enfoncer le clou avec les mots suivants :

> *« L'ineptie réside dans la chose elle-même, dans la nature du livre qui nous a transmis la religion. Celui qui veut le critiquer, le fait avec Dieu lui-même, qui nous a donné la Bible telle qu'elle est… comme le point d'attaque le plus faible du christianisme ».*(4)

Les critiques théologiques libéraux ont reçu beaucoup de mépris et une bonne dose d'insultes de la part de leurs confrères orthodoxes. Si nous reconnaissons dans l'« excuse » ci-dessus que la théologie critique avait déjà placé assez loin les bornes de sa recherche, même les représentants les plus courageux de ce groupe – à de rares exceptions près – reculaient devant la conséquence ultime de leur pensée.

Les critiques vraiment cohérents du matériel de transmission du Nouveau Testament ont vécu bien pire encore que ce qu'ils ont été contraints de proclamer au nom de leur véracité : le fondement historique du christianisme n'est pas seulement peu fiable dans

certaines parties, mais il est pourri de part en part, et Jésus de Nazareth n'est en réalité pas une personnalité historique, mais un personnage de fiction. Les théologiens libéraux, et pas seulement les plus fervents, ont insulté et traité ceux qui ont annoncé ce résultat général négatif comme autant de criminels du sacré.

Arthur Drews s'en est plaint amèrement un jour (1928) :

> *« La situation actuelle est telle que celui qui défend le point de vue de la théologie est sans conteste un 'excellent savant' et peut s'attendre à tous les encouragements, tandis que les négateurs du Jésus historique sont considérés comme des 'dilettantes' indignes, hors-la-loi du point de vue scientifique, et doivent se réjouir si l'on ne cherche pas à leur ôter leur honneur scientifique et à les faire passer pour des olibrius dont... les omissions ne méritent pas d'être prises au sérieux ».*

Et puis Drews cite encore quelques mots du critique conséquent Van den Bergh van Eysinga. *« On ne peut vivre tranquillement dans le monde scientifique »*, disait-il, *« que si l'on laisse à l'histoire évangélique au moins un minimum d'historicité »*, c'est-à-dire si l'on reconnaît au moins le fait brut de l'historicité de Jésus.(5) Il faut d'autant plus reconnaître que l'on entend parfois, même dans les cercles théologiques, des voix qui parlent non seulement en faveur du bien-fondé, mais aussi de la nécessité d'une critique conséquente de l'évangile. Nous citons H. Windisch, qui s'est exprimé ainsi à ce sujet :

> *« La mythologie radicale du Christ n'est pas une idiosyncrasie. Elle est un produit nécessaire de la recherche sur les religions et les mythes ainsi que de la critique des Évangiles d'avant-guerre qui ne cesse de progresser. Elle repose sur des perceptions importantes qui touchent à l'essentiel. C'est une hypothèse de travail tout à fait légitime et une possibilité marginale pour toute théologie. Nous ne devons pas les priver de nos remerciements pour le fait qu'ils [il s'agit des critiques radicaux de la Bible – W.K.] nous posent aussi des problèmes essentiels ».*(6)

La critique des Évangiles officiellement autorisée peut faire autant de concessions qu'elle veut sur l'histoire de la vie de Jésus, pourvu qu'elle ne touche pas à son historicité en tant que telle. Du côté théologique aussi, on admet sans hésiter que les Évangiles contiennent beaucoup de choses non historiques ; peu de temps

après la mort de Jésus, la communauté chrétienne primitive aurait embelli l'histoire réelle de son fondateur avec toutes sortes de légendes, donc l'aurait falsifiée. La masse de légendes s'est déposée de plus en plus haut sur les « évènements réels », si bien que le noyau historique a fini par disparaître complètement sous les décombres. Mais le noyau réel existe toujours, assurent les théologiens ; et pour remettre en lumière la véritable histoire, il suffit d'enlever les couches de gravats légendaires. Nous nous pencherons plus tard de manière approfondie sur cette théorie du noyau et des débris, qui semble si plausible. Car c'est surtout depuis la parution du *Mythe de Jésus* d'Arthur Drews, qui nie l'historicité de Jésus, que des théologiens et des non-théologiens ont entrepris de nettoyer le « noyau authentique » de la dite légende communautaire. Pour le dire tout de suite : toutes les tentatives d'exhumer la pure roche originelle supposée de l'histoire de Jésus ont échoué. *

Même si je suis d'accord avec Arthur Drews sur le résultat général de sa critique – que Jésus n'est pas un personnage de l'histoire –, cela ne me dispense pas de l'obligation de faire preuve d'impartialité et d'esprit critique envers un penseur conséquent. Là où des lacunes et des erreurs sont perceptibles dans la démonstration, elles doivent être mises en évidence. Arthur Drews et Bruno Bauer n'ont pas non plus raison dans toutes leurs affirmations. Ces critiques ont négligé des problèmes importants, n'en ont pas évalué correctement l'importance et les ont surtout mal résolus. **

Dans ce qui suit, je veux montrer que jusqu'à présent, même tous les critiques conséquents se sont trompés sur l'un des points les plus

---

* Nous consacrerons toute la troisième partie de cette série de recherches à l'examen et à la constatation qu'un noyau historique n'a jamais pu être trouvé dans la masse des évangiles.

** Mais ne soyons pas injustes ; il faut reconnaître à ces hommes qu'ils travaillaient avec un outil méthodologique dont le tranchant critique laissait encore beaucoup à désirer. Ils devaient encore utiliser l'ancienne méthode « relative ». Ce n'est que lorsque la nouvelle méthode de critique historique « absolue » fut inventée que des résultats définitifs purent être obtenus, y compris en ce qui concerne la préhistoire chrétienne.

importants du problème de la vie de Jésus. Avec l'historicité du fondateur qu'ils proclament, l'énigme de la naissance du christianisme devient en effet énorme. Comment et surtout quand le christianisme serait-il né sans Jésus ? Drews, Bauer et d'autres ont trébuché sur le problème du temps. Le christianisme a su très habilement dissimuler le temps et les circonstances de sa véritable naissance et de son origine.

Les Évangiles et les Actes des Apôtres nous sont réellement donnés comme des témoignages écrits sur l'origine de la religion chrétienne. Nous disposons ainsi d'un matériel d'étude objectif sur lequel la critique peut s'appuyer. Déterminer l'origine du christianisme, c'est donc d'abord clarifier la genèse des écrits « historiques » du Nouveau Testament. Selon Bruno Bauer et Arthur Drews, l'époque de la naissance de la légende du Christ historicisée dans les Évangiles se situe aux alentours du milieu du II^{e} siècle. Drews a lui-même clairement ressenti le problème de cette datation, car une date de création aussi précoce présente des difficultés « pratiques » insurmontables qu'il s'efforce en vain d'écarter. Il assure certes :

> *« La période ainsi disponible était cependant tout à fait suffisante pour faire passer pour historique un personnage imaginé, qui serait mort vers l'an 30 du premier siècle, sans avoir à craindre que le véritable caractère de ce personnage puisse être contesté par des objections historiques ».*(7)

Comme on le voit, il s'agit de la difficulté « pratique » suivante : comment était-il possible qu'en l'an 150, un groupe religieux sectaire quelconque – à Jérusalem ou à Rome – ait réussi à faire accepter par ses contemporains hostiles et soupçonneux une histoire de Jésus totalement inventée, datant d'à peine plus de 100 ans en arrière, sans être contesté ? Comment était-il possible que tout le monde, vers l'an 150, se soit laissé prendre à cette grossière escroquerie ? Imaginez donc la situation de manière critique dans la pratique. Les auteurs des Évangiles n'ont pas livré un récit soigneusement élaboré et l'ont fait passer pour de l'histoire vraie ; vu sous l'angle « historique », le roman évangélique est une œuvre bâclée sans équivalent. Même Drews doit le reconnaître :

« Tous les chercheurs sont d'accord pour dire à quel point les sectaires ont traité l'histoire réelle avec insouciance et à quel point ils se sont peu souciés d'établir une concordance avec les évènements réels qui puisse résister un tant soit peu à une éventuelle vérification ».[8]

N'est-ce pas là un acte d'une légèreté inouïe ? C'est avec un travail aussi pitoyable que les sectaires se sont présentés joyeusement devant le public étonné, devant leurs ennemis, et ont trouvé de tous côtés des esprits croyants ! Étrange, très étrange.

L'affaire devient de plus en plus mystérieuse sur le plan psychologique. Regardons d'abord les sectaires qui composent leur roman historique. Conformément à leurs intentions, s'ils ne veulent pas mettre en doute le succès de leur merveilleux effort, ils doivent s'efforcer de faire coïncider les parties « historiques » de leur poésie avec le passé réel, si proche. Et en effet, comme on peut le voir dans les parties purement religieuses de leur œuvre, ces poètes n'étaient pas des imbéciles. Puisqu'ils n'étaient pas des imbéciles, il fallait absolument qu'ils aient l'intention et la bonne volonté de s'efforcer, dans la mesure du possible, d'être en accord avec l'histoire réelle d'il y a cent ans. Mais qu'entendons-nous ? Insouciants comme des enfants, insouciants comme des gens qui ne se soucient pas du tout du succès de leur action, ils manipulent et jouent avec des dates et des choses historiques. Ils se soucient peu de la concordance de leurs fantasmes avec l'histoire juive réelle d'autrefois. Ils n'ont pas du tout l'intention d'établir une concordance. C'est étrange ! Et maintenant, considérons également la chose du point de vue du public qui devrait être ravi par une telle poésie de bric et de broc en tant qu'histoire réelle. Voici que ce peuple semble lui aussi n'être composé que d'enfants crédules, car on accepte le don « historique » – cette œuvre ratée – sans la moindre méfiance. Tout le monde – même les ennemis les plus acharnés des chrétiens ! – a trouvé l'« histoire », même en ce qui concerne les indications de lieux et de noms, bien ordonnée et conforme à la « vérité ». Il faut bien voir ce qui est important ici : il ne s'agit pas en premier lieu des nombreux miracles étonnants attribués à Jésus, mais de l'audace, il faut bien le dire : de l'incroyable témérité de raconter soudain à des gens totalement

ignorants l'histoire d'un homme qui n'avait absolument pas vécu, mais qui était le fruit de l'imagination. Pas une seule âme ne s'aperçoit de cette énorme supercherie. C'est très étrange. Ou disons-le franchement : impossible !

Drews, qui ne peut pas situer la naissance du christianisme plus tard que vers le milieu du II^{e} siècle, sous-estime considérablement les difficultés, à savoir les facteurs de la dure réalité, lorsqu'il déclare :

> *« C'est méconnaître complètement le mode de pensée religieux de l'Antiquité, et en particulier l'esprit de l'Orient, que de penser que les croyants en Jésus-Christ, en exposant 'l'histoire' de Jésus, auraient dû se laisser déterminer par les faits historiques réels et les garder à l'esprit, et que leurs adversaires auraient pu comparer la vérité de leurs exposés avec la transmission historique et démontrer ainsi le caractère imaginaire de l'histoire de Jésus ».*(9)

Or, dans la pratique, les choses ne se présentent pas ainsi et Drews théorise dans le vide. Pensez-y : c'est justement le « fait » de l'historicité de Jésus qui devrait être l'élément convaincant et publicitaire de la nouvelle religion propagée par les sectaires. C'est sur l'histoire réelle, se vantaient-ils, que se fonde leur excellente nouveauté religieuse. Dans leur série de romans, ils ont laissé l'évangéliste Luc lui-même le souligner comme il se doit ! En d'autres termes, ils ont directement demandé un examen des données « historiques » de leur poésie sur Jésus. Or, avant cela, ces hommes, enfants espiègles s'il en est, n'auraient pas accordé la moindre importance à une concordance un tant soit peu exacte avec la véritable transmission ? Seuls de parfaits idiots auraient pu agir ainsi, mais ce n'était vraiment pas le cas des rédacteurs des Évangiles.

Mais surtout, le peuple juif n'était pas non plus une assemblée d'imbéciles. Lorsque l'on a présenté le Jésus « historique » vers l'an 150, souligne Drews lui-même, la nouveauté s'est heurtée partout *« à la résistance du peuple ». « Même leurs propres parents et frères ne voulaient pas entendre parler du Messie »*(10). Les poètes de Jésus se sont donc heurtés à une phalange d'adversaires acharnés et d'ennemis méfiants. Et ces adversaires, vers l'an 150, étaient les *petits-enfants* des contemporains du Jésus prétendument historique ! Et aucun de ces petits-enfants n'avait jamais entendu un seul mot de ses parents et grands-parents

sur la merveilleuse histoire de Jésus qui se serait déroulée au grand jour il y a 100 ans.

À l'époque, il n'était pas nécessaire d'aller chercher des dossiers pour prouver la gaucherie du Christ inventé, il suffisait de demander à son père et à son grand-père si cette « histoire » s'était vraiment passée. Et parents et grands-parents ne savaient rien, absolument rien de ces évènements étonnants. Pourtant, selon Drews, tout le monde, sans exception, s'est laissé prendre à cette supercherie incroyablement grossière. Mais d'autres impossibilités apparaissent. Certes, Jésus est censé être mort vers l'an 30, mais ses prétendus disciples ont dû vivre un peu plus longtemps et prêcher le Messie dans tout le pays. D'après les résultats obtenus jusqu'à présent par les critiques conséquents, ses « disciples », tout comme Jésus, sont bien sûr des personnages imaginaires ; mais eux aussi ont dû être pris par les faussaires, vers l'an 150, pour des personnes réellement historiques. Que l'on réfléchisse à ce que cela signifie. Ces disciples imaginaires auraient dû survivre à leur maître dans la réalité ! Mais en supposant que le christianisme soit né vers l'an 150, l'époque de ces évènements et personnes inventés se rapproche encore plus, dangereusement, du présent de l'époque. Cela signifie en effet que certains parents des opposants de l'an 150 ont même dû être des témoins oculaires du prétendu travail public des disciples et des premiers apôtres. Mais comme c'est étrange : si l'on interrogeait les parents sur le destin des disciples de Jésus, personne n'avait jamais entendu parler d'eux. Néanmoins, l'histoire fantaisiste des sectaires a été approuvée avec foi par tous les lecteurs et auditeurs – estime Drews.

Nous sommes donc parvenus à la conclusion suivante : une tentative faite vers l'an 150 ou même vers l'an 200 de faire passer des personnages imaginaires (Jésus et les apôtres) pour des personnes historiques mortes il y a seulement 50 ou 100 ans aurait inévitablement été vouée à l'échec en très peu de temps en raison de la méfiance des adversaires. Les faussaires – qu'ils vivent à Rome ou à Alexandrie, en Palestine ou en Syrie – se le seraient d'ailleurs dits eux-mêmes, en tant que personnes intelligentes. La naissance du christianisme sans Jésus historique dès l'an 150 n'a donc rien à voir.

La conception de la poésie de Jésus et donc la naissance du christianisme doivent être situées plus tard, bien plus tard.

Stop ! s'écrient maintenant les théologiens, et pas seulement les théologiens ; et ils tirent maintenant une toute autre conclusion de la démonstration ci-dessus. Ils en concluent, et apparemment à juste titre, que si les auteurs des Évangiles n'ont pas pu, vers l'an 150, tromper leurs contemporains méfiants avec une figure de Jésus grossièrement inventée, alors l'histoire du fondateur de la religion chrétienne racontée dans les Évangiles doit être vraie, du moins dans ses grandes lignes. Jésus de Nazareth, ses disciples et ses apôtres doivent donc avoir réellement vécu et avoir exercé une activité publique.

Cette conclusion apparemment irréprochable, comme nous l'avons dit, est renforcée par une autre source, l'archéologie. Lorsque Drews a élaboré sa théorie, il ne pouvait pas se douter qu'il suffirait d'un petit fragment de papyrus pour que son approche chronologique soit balayée. La science des manuscrits se dressa contre lui. Jusqu'alors, l'état général des manuscrits conservés du Nouveau Testament permettait de situer la rédaction des Évangiles, en particulier celui de Jean, le dernier à avoir été écrit, vers le milieu du II^{e} siècle, puisque les principaux codex ne datent que des III^{e} et IV^{e} siècles. L'année 1935 a toutefois apporté une énorme surprise. Un heureux hasard a mis au jour en Égypte, au moment opportun, un très ancien papyrus sur lequel sont inscrits quelques versets du 18^{e} chapitre de l'Évangile de Jean. *« Sa publication en 1935 a fait sensation, car elle a définitivement éteint toutes les spéculations qui voulaient que l'Évangile selon Jean ait été écrit vers l'an 150 ou même plus tard. »*[(11)] La sensation réside dans le fait que la feuille de papyrus est déjà décrite « vers l'an 125 », comme l'ont annoncé les experts, et certes, « sans aucun doute », la rédaction aurait eu lieu en Égypte. Cependant, comme l'Évangile de Jean lui-même n'a « certainement » pas été rédigé en Égypte, mais soit en Asie Mineure, soit en Syrie-Palestine, il a dû s'écouler quelques décennies avant qu'il ne se répande jusqu'en Égypte. Cela signifie en fin de compte que notre Évangile de Jean a

été rédigé bien avant 125, comme on peut le supposer, déjà vers l'an 90 ! Tel est le raisonnement des experts.

Nous voyons clairement que celui qui veut faire des recherches critiques sur les évangiles doit considérer comme sa toute première tâche de faire des recherches sur la transmission manuscrite du Nouveau Testament. C'est pourquoi, dans les chapitres suivants, nous nous pencherons de manière très approfondie sur l'état des manuscrits du Nouveau Testament.

CHAPITRE 2

Sensation autour d'un faux papyrus

Le papyrus égyptien dont il a été question à la fin du chapitre précédent – il porte la cote P 52 dans la liste officielle des manuscrits grecs du NT – nous offre une occasion bienvenue de nous familiariser immédiatement avec l'un des principaux problèmes de la transmission manuscrite des évangiles. Nous avons déjà entendu parler de la sensation suscitée par la découverte de ce fragment de papyrus contenant des versets de l'Évangile de Jean, ainsi que de la satisfaction des théologiens de voir la question épineuse de l'origine du quatrième évangile définitivement résolue. Avec P 52, on aurait la preuve que l'Évangile de Jean n'a pas été rédigé vers l'an 150 ou même plus tard, comme on le supposait jusqu'à présent, mais qu'il a dû être écrit vers l'an 90 déjà. La date de rédaction du quatrième évangile avancée d'un demi-siècle ou plus – c'était toutefois une énorme surprise.

P 52 est également d'une importance capitale pour les négateurs de l'historicité de Jésus. À première vue, le papyrus semble embarrasser les négateurs et porter un coup fatal à leur théorie « hypercritique », car du point de vue théologique, on peut à juste titre argumenter comme suit : puisque le dernier évangile de Jean, comme le prouve P 52, était déjà prêt vers l'an 90, les trois évangiles synoptiques qui le précèdent ont dû être rédigés peu après la mort de Jésus, surtout le plus ancien, celui de Marc. Si nous nous représentons ces choses – rétorquent les théologiens – dans la pratique de la vie des premiers chrétiens, le bon sens nous dit qu'il était tout à fait impossible de répandre dans le peuple, vers l'an 50, l'« histoire » totalement inventée d'un fondateur de religion, Jésus, qui serait mort tout récemment, si ce prétendu fondateur n'avait en réalité pas vécu du tout ! Étant donné qu'une entreprise frauduleuse aussi évidente n'aurait tout simplement pas pu percer – puisque tout le monde était en mesure de réfuter cette grossière escroquerie –,

Jésus de Nazareth doit être réellement et véritablement un personnage de l'histoire.

En effet, on ne peut raisonnablement pas s'opposer à la logique de cette démonstration. Les négateurs de l'historicité de Jésus doivent-ils donc s'avouer vaincus ? Pas encore ; leur théorie ne serait liquidée qu'à une condition, et cette condition est la suivante : il doit être établi que les évangiles rapportent, au moins dans l'ensemble, la vérité historique.

Admettons que Jésus et ses disciples soient des personnages historiques. Quel était donc l'objectif des auteurs des évangiles en racontant la vie de Jésus dans leurs écrits ? Ils ne voulaient pas ranger leurs écrits dans des tiroirs, ils voulaient faire connaître le message enregistré de Jésus à tout le peuple. Les évangiles devaient recruter des adeptes pour la nouvelle religion en proclamant la vérité sur la vie et le ministère de Jésus. Comme le racontent les auteurs eux-mêmes, leur cause se heurtait à un monde d'ennemis, car leurs concitoyens, en particulier les cercles dirigeants et influents de la population, se montraient de farouches adversaires de la nouvelle religion blasphématoire. Si l'on voulait apaiser de tels ennemis ou même les gagner à sa cause, il ne fallait pas leur proposer des mensonges gros comme le poing. Non seulement les rédacteurs des évangiles n'avaient pas le droit d'inventer en bloc un fondateur de religion prétendument décédé quelques décennies auparavant, mais ils étaient également contraints par les circonstances de s'en tenir strictement à la vérité en ce qui concerne les principales données historiques de la vie de Jésus, qui étaient encore largement connues. Le fait que l'on ait attribué au fondateur quelques miracles incontrôlables n'avait pas d'importance ; mais ce qui devait absolument correspondre aux faits connus, c'étaient les « données personnelles » de Jésus et de ses disciples. Sur le « fait », par exemple, du nombre d'années d'activité publique de Jésus, il ne devait et ne pouvait y avoir aucune ambiguïté. En résumé, toutes les raisons que nous avons invoquées précédemment contre la datation de l'histoire de Jésus vers l'an 150, sont encore plus valables contre la datation d'une histoire grossièrement falsifiée du fondateur vers l'an 50. Si tôt après la mort

de Jésus, aucun évangéliste n'aurait sérieusement envisagé de contrecarrer d'emblée le succès de son travail publicitaire en falsifiant ou en obscurcissant par caprice (!) des « faits » bien connus de l'histoire de la vie de Jésus.

Il s'agit donc de la vérité historique dans les évangiles. Quel jugement les critiques théologiques portent-ils eux-mêmes sur leur véracité ? Nous savons déjà quel a été leur jugement, à savoir accablant. Lorsque nous aborderons en détail le problème de la vérité historique dans la deuxième partie de cette série de recherches, nous constaterons avec étonnement que la plus grande confusion règne dans les évangiles en ce qui concerne les données personnelles de Jésus. Même les représentations géographiques générales des rédacteurs des évangiles ne sont pas bonnes. H. Conzelmann doit avouer de Luc :

> *« Une utilisation aussi libre des indications géographiques présuppose que l'auteur n'a pas de vision personnelle de la Palestine ; même s'il croit en avoir une… il se représente manifestement la Galilée et la Judée comme contiguës ».*(12)

Résumons ce qui se passe si, en ce qui concerne la question de l'époque de la rédaction des évangiles, nous laissons les choses se dérouler dans la dure pratique de la vie réelle des « premiers chrétiens » : les évangiles ne peuvent avoir été écrits ni vers l'an 150, ni vers l'an 50, ils doivent dater d'une époque beaucoup plus tardive. Or, les négateurs de l'existence historique d'un Jésus de Nazareth en tant que fondateur de la religion chrétienne ont ainsi affirmé le champ critique.

Pas du tout, s'écrient aussitôt les théologiens, et l'on rappelle avec insistance l'existence de P 52 qui, comme on le sait, apporterait la preuve rigoureuse que même le dernier des quatre évangiles a été rédigé et diffusé dans la chrétienté dès l'an 90. Ce « fait » archéologique ne déchire-t-il pas toute ma chaîne de preuves, fondée sur des raisons internes (psychologiques) ? On soulève ici une question de la plus haute importance, car elle concerne l'essence même de toute critique historico-archéologique, pour autant qu'elle porte sur l'authenticité de la transmission. Il s'agit ici, comme dans mes écrits précédents sur la « falsification de l'histoire allemande », du

problème général de toute recherche sur l'authenticité historique : méthode de comparaison relative ou absolue ?

Eh bien, le P 52 est sans aucun doute une chose objective, un fragment de papyrus, et je n'hésiterais pas à accorder une grande valeur à cette découverte – si son authenticité ne faisait aucun doute, s'il s'agissait vraiment d'un vestige de la première période indiquée. Les papyrologues affirment certes que P 52 est authentique, et ils donnent bien sûr des raisons à leur affirmation. Mais les papyrologues (tout comme les historiens en leur qualité de critiques de l'authenticité des sources historiques antiques et médiévales) se sont toujours distingués comme étant les plus inoffensifs et les plus confiants de tous les scientifiques. Nous le montrerons bientôt à travers quelques beaux exemples – qui se rapportent à des papyrus bibliques. Les papyrologues sont toujours tombés dans le panneau des « faits artificiels », d'abord parce qu'ils utilisent mécaniquement la méthode de comparaison relative, et surtout parce qu'ils sont en principe prêts à considérer a priori toute nouvelle découverte sans méfiance plutôt qu'avec scepticisme.

Avant de me lancer dans l'examen de la papyrologie du Nouveau Testament quant à sa prétention à la scientificité, faisons preuve d'innocence et supposons jusqu'à nouvel ordre que P 52 est effectivement un objet datant du début du II^{e} siècle, c'est-à-dire que l'évangile de Jean a vraiment été écrit dans la dernière décennie du I^{er} siècle. Celui qui n'est pas particulièrement familiarisé avec le contenu du 4^{e} évangile, qui n'a pas étudié de manière approfondie la relation étrange entre l'évangile de Jean et les trois autres évangiles, ne peut s'empêcher de se réjouir de la date très précoce de cet évangile « attestée » par P 52. Les théologiens, bien sûr, se réjouissent tout particulièrement ; ils regrettent seulement que cette découverte n'ait pas été faite plus tôt, car elle *« aurait été d'une valeur inestimable pour la discussion scientifique d'il y a soixante ans ».*[13] D'un autre côté, je crois et j'espère pouvoir dire qu'il y a aussi des critiques théologiques qui considèrent P 52 avec inquiétude et qui ne sont pas du tout rassurés par son existence. En effet, pour ceux qui réfléchissent sérieusement à la position du quatrième évangile par rapport aux trois évangiles

précédents, le fait qu'il se situe au premier siècle doit leur causer toutes sortes de maux de tête.

Rappelons le résultat de nos recherches précédentes concernant l'époque de rédaction des livres « historiques » du Nouveau Testament. Nous sommes arrivés à la conclusion suivante : il est impossible que des récits de vie contenant des données personnelles de Jésus grossièrement falsifiées – par arbitraire ou par indifférence –, comme ceux que nous offrent Matthieu, Marc et Luc, aient été écrits par des « chrétiens primitifs » une ou deux décennies après la mort du fondateur et acceptés sans hésitation par leurs farouches adversaires. Chez les trois premiers évangélistes, nous trouvons, dans l'ensemble, au moins une tentative de rapprochement dans les données biographiques – c'est pourquoi on appelle Matthieu, Marc et Luc les synoptiques –, mais entre Jean et les synoptiques, un abîme s'ouvre. Remarquons expressément que nous ne nous intéressons pas ici aux opinions dogmatiques et mythiques particulières de Jean ; nous nous préoccupons uniquement des circonstances de la vie de Jésus rapportées par le quatrième évangéliste. Et là, il s'avère que Jean traite avec la plus grande tranquillité d'esprit les données biographiques de ses prédécesseurs comme du vent, il brise le cadre narratif topographique transmis par Matthieu, Marc et Luc et en construit un nouveau qui en est le pendant. Pour n'en citer qu'un : selon les synoptiques, Jésus a vécu et enseigné en Galilée, ce n'est que peu avant la Pâque mortelle que le Maître arrive en Judée (Jérusalem) avec ses disciples. Mais Jean en sait plus, car selon lui, la Judée était le véritable lieu d'activité messianique de Jésus. En outre, selon les synoptiques, la durée de l'apparition publique de Jésus doit être d'un an ; mais le quatrième évangéliste « corrige » ses trois collègues sur ce point également, car on ne peut que déduire de son récit que Jésus a enseigné au moins deux, voire trois ans, avant d'être crucifié. Il ne s'agit pas ici de différences mineures, mais d'une contradiction fondamentale au cœur de l'histoire du fondateur de la religion chrétienne. Que le lecteur se place maintenant dans le milieu historique, dans la dernière décennie du 1er siècle, lorsque Jean aurait fait le bonheur des communautés chrétiennes avec son évangile retentissant. Trois évangiles auraient déjà circulé depuis plusieurs

décennies à l'époque, et voilà qu'apparaît soudain une nouvelle histoire de Jésus, dans laquelle l'essentiel des données personnelles est carrément bouleversé. Qu'est-ce qui aurait pu pousser l'auteur « chrétien primitif » à diffamer ses prédécesseurs en les traitant de menteurs ? En admettant que Jésus soit un personnage historique, il y avait encore en l'an 90 suffisamment de gens qui savaient exactement où et combien de temps le rabbin de Nazareth avait enseigné et exercé son ministère ; et face à cette situation, seul un idiot ou un fou aurait pu concevoir et mettre en œuvre le projet de construire une description de la vie de Jésus qui ne tiendrait plus du tout compte de la « réalité ». Mais le ou plutôt les auteurs du 4e évangile n'étaient ni des fous ni des imbéciles, ce sont plutôt des hommes hautement instruits (d'une époque bien plus tardive) auxquels nous devons ce génial écrit religieux.

Ici, il suffit de laisser apparaître la problématique de la relation entre Jean et les synoptiques ; dans une partie ultérieure, nous traiterons de ces choses de manière très approfondie. Mais le lecteur aura compris que même les critiques théologiques de la Bible, s'ils réfléchissent sérieusement aux situations « chrétiennes primitives » évoquées par l'évangile de Jean, n'ont vraiment aucune raison de se réjouir de la découverte du P 52. En effet, plus on avance dans le temps l'origine du 4e évangile, plus on doit juger sévèrement les actes arbitraires monstrueux de cet évangéliste concernant les dates de la vie de Jésus « connues de toute la chrétienté ». Supposons, en toute innocence, que les trois premiers évangiles soient « réellement » des écrits de l'Église primitive datant de la seconde moitié du 1er siècle, alors une histoire de Jésus sous la forme de l'évangile de Jean aurait peut-être (!) eu une infime possibilité de s'infiltrer dans les communautés vers l'an 300. Mais pour des raisons psychologiques, c'est tout à fait impossible à une époque aussi précoce, juste après l'apparition des évangiles synoptiques. Il s'ensuit que P 52, qui voudrait nous persuader qu'en l'an 125, l'évangile de Jean, né en Orient, était déjà répandu en Égypte, est un faux. Un fragment de papyrus prétendument ancien – et même un épais codex de papyrus ou de parchemin – ne peut rien contre cette invocation du bon sens comme juge suprême dans cette affaire, contre le poids des raisons

avancées. Car falsifier un papyrus « paléochrétien » est une petite chose, mais il est impossible, pour des raisons psychologiques, que l'évangile de Jean, qui a choqué le monde entier, ait pu être écrit et diffusé en l'an 90 dans le milieu décrit.

Il nous faut maintenant nous attarder encore un peu sur le fait frappant de l'opposition marquée entre Jean et les synoptiques, pour réfuter aussitôt une objection si évidente que tout lecteur attentif la soulèvera. L'argument est le suivant : ce sont justement les divergences dans les données historiques qui témoignent de l'authenticité des évangiles en tant qu'écrits chrétiens primitifs ; car si ces livres bibliques n'avaient été écrits que bien plus tard, comme produits d'une grande opération de falsification, on se serait certainement mis d'accord au préalable au sein de la coopérative des faussaires sur les données personnelles de Jésus, afin d'éviter toute contradiction frappante ! On me rétorque que les faussaires de la fin du Moyen-Âge étaient pourtant des hommes très érudits – n'ont-ils pas remarqué eux-mêmes à quel point leurs communications historiques se contredisaient ?

À cela, je réponds : Oh oui, les faussaires ont réfléchi très longtemps et de manière très approfondie au cadre historico-topographique de l'histoire de Jésus ; ils se sont creusé la tête pendant des décennies sur les données personnelles du fondateur à utiliser et ont toujours imaginé les personnages inventés comme agissant dans la « réalité » du milieu palestinien.[*] Ah, comme on aurait aimé à l'époque que les données principales soient claires, mais voilà : au grand dam de la coopérative des faussaires, il s'est avéré que des données claires ne pouvaient absolument pas être données pour leur roman sur Jésus et ne devaient en aucun cas l'être ! Certains lecteurs trouveront d'abord cette affirmation incohérente, mais qu'ils essaient de comprendre par eux-mêmes pourquoi la coopérative des faussaires a décidé d'éviter par principe de donner des indications claires, par exemple sur la durée de l'activité publique de Jésus. Ce problème sera également traité en détail dans les parties suivantes.

[*] [NdT : Lire l'excellent ouvrage de Herman Wieland, *Atlantide, Edda et Bible*, didi18edition.com, 2023.]

CHAPITRE 3

Deux erreurs cardinales de la science papyrologique

La particularité du christianisme, dont il a été question dans le chapitre d'introduction, à savoir qu'il s'agit d'une religion de l'histoire, est liée au fait que le christianisme est nécessairement une religion de la tradition et donc du livre. Une connaissance sûre des évènements historiques ne peut être transmise que par des témoignages écrits authentiques. Très peu de temps après sa prétendue naissance, le « christianisme » – la connaissance des évènements historiques qui constituent son essence – aurait été consigné par écrit dans plusieurs livres (évangiles). Nous avons entendu dire qu'en l'an 90 déjà, les quatre évangiles étaient disponibles sous forme de procès-verbaux et qu'ils étaient ensuite immédiatement reproduits dans les communautés chrétiennes. Le papyrus a d'abord servi de support d'écriture, puis le parchemin et, bien plus tard, le papier. Les manuscrits des évangiles sur papyrus datant d'une époque « ancienne » doivent donc être considérés comme particulièrement précieux, s'ils sont authentiques.

Les manuscrits anciens nouvellement découverts nécessitent une étude et une évaluation ; il faut exiger une certitude ou une probabilité sur deux points en particulier : l'âge et l'origine (lieu de création) du manuscrit. Cela se fait en appliquant certaines règles d'expertise traditionnelles, suivies depuis des siècles, et qui consistent toutes à comparer les caractéristiques d'un codex nouvellement découvert (en particulier le matériau et l'écriture) avec celles de manuscrits déjà connus et considérés comme authentiques. Le processus de comparaison est donc la caractéristique principale de cette méthode relative. Le cas P 52 vient de nous apprendre ce que vaut cette méthode quasi-critique qui tourne en rond ; et les lecteurs de mes écrits sur la falsification de l'histoire allemande ont eu des centaines de fois l'occasion de constater l'inefficacité totale de la

procédure d'enquête comparative en matière d'authenticité. En fin de compte, les questions d'authenticité ne peuvent être tranchées que par le recours à des raisons internes (psychologiques), ce qui a été confirmé une fois de plus avec P 52.

Il est facile de constater à quel point la méthode relative habituelle est émoussée et fragile et à quel point les résultats qu'elle permet d'obtenir restent douteux. Supposons que l'on dispose d'écrits « anciens » – en papyrus ou en parchemin – généralement considérés comme authentiques. Si nous comparons maintenant un manuscrit nouvellement découvert (ou des fragments de celui-ci) avec les pièces authentiques en ce qui concerne le matériau et le caractère de l'écriture et que nous constatons une égalité ou une grande similitude, sommes-nous autorisés à déclarer également authentique le manuscrit nouvellement découvert sur la base de cette constatation ? Nos paléographes, qu'ils aient affaire à des papyrus ou à des parchemins, hésiteront longtemps à considérer l'authenticité comme prouvée, bien qu'ils sachent pertinemment que des faussaires habiles peuvent simuler un âge avancé du matériau et imiter les caractères avec une grande facilité ! Certes, lorsque des faussaires se mettent à l'œuvre, les spécialistes ne tardent pas à les démasquer. Mais de tout temps, il y a eu des faussaires qui étaient des maîtres dans leur domaine et dont les produits sont impuissants face à la méthode de comparaison traditionnelle. On sait par de nombreuses expériences ce que des individus isolés sont capables d'accomplir en matière de faux merveilleux et on devrait même savoir et prendre en considération le plus important : que la falsification de documents « historiques anciens » a été pratiquée à grande échelle comme un travail de coopérative et qu'elle peut encore être entreprise si nécessaire. Il faut également tenir compte du fait que les faussaires communautaires ont souvent travaillé sur le long terme – les faux documents reposent pendant de nombreuses décennies dans une bibliothèque, dans les décombres d'une ruine ou d'une tombe romaine ou égyptienne, avant d'être découverts « méthodiquement » ! – Ce qui est lié au fait que de telles actions n'ont pas été entreprises pour un gain matériel, mais pour certaines motivations « idéales ». Il est bon de garder à l'esprit que les falsifications archéologiques peuvent être réalisées dans le

cadre d'une commande, c'est-à-dire que ce n'est pas le falsificateur, mais le commanditaire qui est le moteur et qui détermine le but et le chemin de l'entreprise.

Prenons maintenant un exemple pour illustrer le général par le particulier et le concret.

Jusqu'en 1850, on connaissait quatre grands manuscrits bibliques anciens réalisés sur parchemin, qui étaient à l'origine probablement tous complets, c'est-à-dire qu'ils contenaient l'Ancien et le Nouveau Testament en langue grecque. Aujourd'hui, tous les manuscrits présentent cependant des lacunes souvent considérables, et l'un d'entre eux (D) ne comprend que les évangiles et les Actes des Apôtres. Ces quatre manuscrits sont : *Codex Alexandrinus* (A) ; *Codex Vaticanus* (B) ; *Codex Ephraemi* (C) ; *Codex Bezae* (D). Nous nous pencherons bientôt en détail sur ces quatre grands manuscrits ; il peut suffire d'indiquer ici qu'ils sont censés être des vestiges du IV^{e} ou du V^{e} siècle.

En 1859, le monde théologique a eu une énorme surprise : un théologien protestant, Constantin von Tischendorf, a rapporté d'Orient à Saint-Pétersbourg un manuscrit du Nouveau Testament qui, en termes d'âge et d'importance textuelle, était l'égal des quatre principaux codex. Il s'agit du *Codex Sinaiticus* (S ou aussi Aleph), célèbre également par son destin extérieur, aujourd'hui au British Museum, à Londres. Il a été découvert dans des circonstances passionnantes dans un monastère situé au pied du Sinaï. Le magnifique exemplaire de l'ensemble de la Bible grecque, écrit sur un précieux parchemin, avait déjà été « démembré » avant l'arrivée de Tischendorf au monastère, et notre voyageur avait remarqué (déjà lors d'une visite précédente) des feuilles de parchemin détachées du manuscrit, que les moines destinaient au four ! Tischendorf arriva donc juste à temps pour sauver le précieux trésor d'une destruction totale. Comme ces moines devaient être corrompus et stupides pour qu'aucun d'entre eux, pas même le bibliothécaire et l'abbé du monastère, n'ait compris la valeur du vénérable codex.

Mais revenons aux problèmes de la falsification des manuscrits. Nous citons Frederic George Kenyon :

> *« Une drôle de coïncidence s'est produite après l'annonce de la grande découverte de Tischendorf. Un Grec inventif, Konstantinos Simonides, avait apporté à Londres, vers 1855, un certain nombre de manuscrits, dont une histoire égyptienne prétendument perdue d'un certain Uranius. Le célèbre érudit W. Dindorf la considéra comme authentique et prépara une édition. Mais alors que quelques feuilles avaient déjà été imprimées, un autre érudit allemand découvrit que la chronologie provenait manifestement d'une représentation moderne. La fraude fut découverte après une brève discussion. Tischendorf avait participé à la découverte de l'imposteur, et Simonides se vengea en déclarant que l'Uranius était parfaitement authentique, mais qu'il avait lui-même écrit un autre manuscrit, le 'Codex Sinaiticus', qu'il avait réalisé en 1840 sur le Mont Athos en six mois environ, d'après une Bible de Moscou. L'impossibilité de cette histoire était évidente, car en 1840 Simonides n'avait que 15 ans, il était tout à fait exclu pour lui d'obtenir 350 grandes feuilles de parchemin ancien, la copie ne pouvait pas du tout être réalisée en six mois, et une édition de la Bible de Moscou avec un texte similaire n'existe absolument pas. En outre, le codex a été écrit par au moins trois scribes différents et présente un grand nombre de corrections de différentes mains. . . Un autre élément révélateur du caractère de Simonides est qu'il a rapporté un peu plus tard avoir trouvé, parmi les collections égyptiennes d'un monsieur de Liverpool, un exemplaire sur papyrus de Matthieu, écrit quinze ans après l'Ascension, ainsi que des manuscrits des épîtres de Jacques et de Jude datant du I^er^ siècle, et d'autres choses tout aussi passionnantes. Ces contrefaçons géniales sont encore visibles aujourd'hui à Liverpool. »*(14)

Le rapport qui précède contient des informations très intéressantes. Tout d'abord, le lecteur trouvera dans ce « drôle d'incident » la confirmation de mon affirmation selon laquelle les paléographes se distinguent par un degré de confiance inhabituellement élevé ; en effet, le spécialiste W. Dindorf s'est laissé prendre à un faux manuscrit « ancien ». Bien entendu, le savant a examiné l'exemplaire en profondeur, selon toutes les règles de la méthode relative, et a constaté que les caractéristiques extérieures (matériau et écriture) lui garantissaient tout à fait l'ancienneté et l'authenticité du manuscrit. En ce qui concerne les caractéristiques extérieures, l'imitation de l'authentique était donc parfaitement réussie, et le faux n'aurait pas du tout été découvert

« extérieurement » si le faussaire n'avait pas commis une erreur « intérieure » impardonnable. L'histoire égyptienne « ancienne » devait nécessairement comporter un fil conducteur chronologique. Or, toute personne avertie sait que la chronologie de l'Égypte ancienne est source de confusion et d'incertitude, et qu'il ne pouvait donc pas être question d'unité d'opinion parmi les égyptologues vers 1850. Comment se comporter face à de telles difficultés chronologiques ? C'est la question que s'est posée un certain « Uranius », et il s'est piégé lui-même en basant sa présentation sur une chronologie moderne, ce qui ne pouvait évidemment pas passer longtemps inaperçu. Il aurait été plus intelligent de sa part de faire l'idiot et d'inventer son propre système chronologique en s'inspirant vaguement des listes de dates de l'Égypte ancienne.

Les communications de Kenyon concernant le *Codex Sinaiticus* ne retiennent pas moins notre attention. L'inventif grec Simonides, poussé par la vengeance contre Tischendorf, a donc affirmé que l'Uranius était parfaitement authentique, mais que le *Codex Sinaiticus* était faux, qu'il ne datait pas du IV^{e} siècle, mais qu'il était le produit moderne de ses habiles mains de faussaire. Cet aveu provoqua la stupeur et l'indignation des théologiens et des paléographes, qui ne voulaient pas qu'un manuscrit ancien aussi magnifique leur soit retiré des mains. Examinons maintenant les faits avancés par Kenyon pour prouver que Simonides ne peut pas être considéré comme le faussaire du manuscrit de la Bible.

Selon lui, Simonides n'avait que 15 ans lorsqu'il a prétendu avoir commis la contrefaçon en 1840. Mais un jeune homme éveillé, s'il a l'œil pour ces choses, est tout à fait capable à 15 ans d'imiter des écritures d'après des modèles. Simonides aurait voulu que la copie soit réalisée en six mois, ce qui est tout à fait impossible. Selon Kenyon, au moins trois scribes ont travaillé sur le codex, dont l'un a écrit tout le NT (et l'épître de Barnabas). Cela représenterait toutefois une performance énorme pour Simonides de recopier les Évangiles, les Actes des Apôtres, toutes les épîtres et l'Apocalypse en seulement six mois ; il se pourrait cependant que Simonides se soit un peu vanté de cette durée et qu'il lui ait fallu en réalité quelques mois de plus.

D'ailleurs, le manuscrit montre clairement que le scribe a été extrêmement négligent en ce qui concerne l'exactitude du texte, car il a été corrigé immédiatement après l'achèvement du manuscrit. Et sept feuillets (10, 15, 28, 29, 88, 91, 126) ont été laissés en blanc par le scribe, puis écrits par une autre main ! C'est une constatation étrange qui indique le caractère collectif de l'action. En ce qui concerne le matériel d'écriture, nous sommes d'accord avec Kenyon : il était exclu que Simonides, âgé de 15 ans, puisse se procurer de son propre chef 350 grandes feuilles de parchemin ancien. Mais que se passerait-il si Simonides n'avait pas agi de son propre chef et de sa propre initiative ? S'il n'avait été qu'un mandataire, un homme de main ? Simonides ne parle pas de commanditaires, il pourrait avoir de bonnes raisons de ne pas en parler. S'il a vraiment réalisé lui-même le manuscrit, il faut faire figurer dans le compte des assistants, à savoir des contremaîtres (et en fin de compte des directeurs secrets de l'entreprise). Il doit avoir eu à sa disposition un modèle (la prétendue Bible de Moscou), c'est-à-dire que le donneur d'ordre le lui a remis. Cela ressort clairement des particularités du texte que propose le *Codex Sinaiticus*. Le texte a été pensé et conçu dans les moindres détails, et seuls des cerveaux dogmatiquement formés ont pu être à l'œuvre.

Résumons : il n'est pas possible de déclarer impossible une falsification du *Codex Sinaiticus* par Simonides ; si le Grec était le mandataire, il pouvait très bien mener à bien une telle entreprise. En outre, Simonides a peut-être réalisé ses propres projets de falsification de manière indépendante, nous entendons parler de faux géniaux que l'on peut encore admirer aujourd'hui à Liverpool. Avec l'Évangile de Matthieu sur papyrus, le bon Simonides est arrivé sur le marché cent ans trop tôt. De nos jours, on ne trouve plus rien à redire à un évangile écrit quinze ans après l'ascension du Christ et on accueillera avec joie tout papyrus qui contiendrait une telle indication, à condition qu'il ait l'air « authentique » par son matériau et son écriture. La découverte de l'original d'un évangile est aujourd'hui tout à fait dans le domaine du possible.

L'expert W. Dindorf nous en a donné un exemple avec son Uranius : il est extrêmement difficile – voire souvent impossible – de distinguer un « ancien » manuscrit habilement falsifié des « véritables » pièces sur la base de caractéristiques extérieures (matériau et écriture). Je pourrais facilement prolonger la série de ces cas évidents, mais je devrais m'attendre à une objection justifiée : il s'agit toujours de phénomènes isolés, que l'on rencontre dans toutes les sciences, car l'erreur est humaine. Pour être juste, il faut aussi accorder à chaque papyrologue et parcheminologue le droit de se tromper. Ce n'est d'ailleurs pas si grave si un papyrologue est victime d'une erreur de temps à autre, il n'en résultera pas de grand dommage pour sa science. Ne nous préoccupons donc pas de cas particuliers, mais examinons plutôt la papyrologie dans son ensemble, vérifions son caractère de science exacte. S'il arrive qu'un représentant de sa discipline se trompe, une telle erreur n'affecte pas le caractère scientifique de la discipline en question ; mais si presque tous les représentants se trompent, et non pas sur des points périphériques sans importance, mais si cette erreur commune porte sur le centre, sur des points fondamentaux, alors cette discipline ne peut pas encore prétendre être respectée comme une science exacte de tous les côtés. Et la confiance dans l'exactitude des travaux papyrologiques s'effondre complètement lorsqu'on constate que les papyrologues ont pu annoncer de telles erreurs principales communes parce qu'ils s'étaient laissés mener par le bout du nez.

Les deux erreurs collectives fondamentales suivantes ont été considérées et défendues pendant des décennies par les représentants de la papyrologie comme des « faits manifestes » :

1. le « fait » que des documents écrits sur papyrus n'ont pu être conservés que dans un seul pays (l'Égypte) en raison de certaines circonstances favorables ; et
2. le « fait » que la forme en rouleau était la seule utilisée pour les écrits sur papyrus de l'Antiquité.

Les papyrologues déclarent que ces erreurs sont pardonnables, voire nécessaires. En tant que scientifique, on doit s'en tenir aux faits objectifs de sa discipline, et il était jusqu'à récemment un fait que les

restes de papyrus n'étaient exhumés qu'en Égypte et (pour les premiers siècles) uniquement sous forme de rouleaux. Tout cela est vrai, mais on ne peut épargner aux représentants de la papyrologie le reproche d'avoir négligé d'examiner si les faits fondamentaux de leur domaine de recherche sont vraiment d'origine naturelle ou s'ils ont été créés artificiellement. Nous voulons réparer cette omission lourde de conséquences. Il est nécessaire de soumettre l'ensemble du complexe papyrologique à un examen critique et sceptique à partir d'un point de vue d'observation élevé.

CHAPITRE 4

Faits et problèmes artificiels

Nous ne pouvons pas mieux commencer ce chapitre qu'en racontant une anecdote wagnérienne ; je l'ai déjà citée dans *La falsification de l'histoire allemande*. Carl Friedrich Glasenapp rapporte dans sa biographie de Wagner ce qui suit :

> *« Alors que la compagnie se promenait dans les allées ombragées du parc, le maître attira l'attention de son compagnon, un naturaliste érudit, sur un globe de verre placé au sommet d'une colonne et qui, chose étrange, était froid au toucher en haut et chaud en bas. Le naturaliste lui fit un exposé explicatif sur la réfraction des rayons. Quand il eut fini, Wagner dit en riant : 'Mauvaise pioche, docteur ! J'ai simplement retourné la sphère, de sorte que le côté chauffé par le soleil se trouvait en bas' ».*

Cette jolie anecdote peut nous servir de projecteur pour éclairer la situation scientifique en papyrologie (et en parcheminologie). En faisant tourner la boule, Wagner a créé une situation particulière et étrange, un fait nouveau ; mais ce fait n'était pas un fait naturel, c'était un fait artificiel, au sens propre du terme, un fait tordu. Et le problème que le docteur s'efforçait de résoudre était un problème artificiel. Le savant naturaliste partait, comme toute science l'exige, d'un fait indubitable : cette sphère était vraiment chaude en bas. Il faut reconnaître les faits et essayer de les expliquer. C'est ce que fit loyalement le docteur, sans se rendre compte qu'on le trompait avec un fait artificiel. Il se comportait d'ailleurs en tout point comme un homme du métier, y compris en ne pensant pas à s'étonner de ce fait étrange.

En effet, en règle générale, les savants ne s'étonnent pas facilement dans leur domaine, ce qui, comme on le voit, peut avoir des conséquences fatales. Dans tout étonnement, il y a toujours une part de scepticisme qui signale au scientifique observateur : attention ! Les représentants des disciplines historiques, en particulier

lorsque le matériel concerne l'histoire ancienne, ne devraient pas négliger l'avertissement au scepticisme lors des recherches portant sur l'authenticité de la matière transmise. Mais il ne suffit pas de faire preuve de la prudence habituelle dans les petites choses et les détails, il faut de temps en temps, et ce dans chaque science, un examen sceptique conséquent des faits cardinaux jusqu'au cœur. Même les sphères géantes peuvent être malicieusement tournées par des mains puissantes ! Wagner a agi par plaisanterie lorsqu'il a changé la position d'un objet insignifiant, et il a aussitôt ouvert les yeux du docteur sur le caractère artificiel de la situation. Mais comment se fait-il qu'un jour, en toute sincérité et pour de graves raisons, des faits généraux artificiels de la plus haute importance aient été créés, et que les manipulateurs secrets aient eu toutes les raisons de garder à jamais le silence sur l'action ? Il peut alors arriver – la papyrologie nous offre un bel exemple et un beau spectacle – que des savants trop confiants se laissent prendre à la supercherie, même collectivement.

Le lecteur est maintenant prêt à aborder avec une attention soutenue la sphère géante de la science papyrologique. Il convient tout d'abord de revenir trente ans en arrière ; nous voulons prendre connaissance de ce que les spécialistes de cette discipline ont observé à l'époque en ce qui concerne les faits cardinaux de leur discipline et des explications qu'ils ont pu proposer. Il s'agit tout d'abord du sujet :

La conservation des anciens papyrus du Nouveau Testament

Avant d'entrer dans le vif du sujet, il convient de rappeler une fois de plus que nous nous plaçons provisoirement et contre toute évidence sur le plan méthodologique sur le fait que Jésus et les « premiers chrétiens » sont des figures de l'histoire.

Pour pouvoir évaluer ce qui a été conservé des papyrus au contenu néotestamentaire, il est bon d'entendre ce qui était (ou aurait dû être) disponible dans les premiers siècles. On trouve quelques allusions à ce sujet dans la transmission « ancienne » elle-même : dès les premiers temps, la littérature chrétienne ne manquait pas dans les communautés. Il va également de soi que, vu le caractère du christianisme en tant que religion historique et livresque, toutes les

communautés auraient dû disposer de témoignages écrits authentiques sur l'« Évangile », afin de servir de base à la foi dans la catéchèse et la prédication. Sans les évangiles et les épîtres de Paul, aucune communauté ne pouvait développer une véritable vie de foi. Et ce n'est pas seulement d'office que l'on devait veiller à l'acquisition et à la conservation des écrits sacrés, certains chrétiens ressentaient également le besoin, en tant que personne privée, de faire établir une copie pour eux-mêmes. Comme nous nous en souvenons, l'Évangile de Jean aurait été copié en Égypte dès l'an 120. Les autres évangiles et les lettres des apôtres n'étaient évidemment pas moins convoités et diffusés dans la chrétienté « dès le début ». On peut donc supposer qu'aux alentours de l'an 300, la littérature du Nouveau Testament sur papyrus était abondante et soigneusement conservée.

Nous posons maintenant la question (en nous reportant environ trois décennies en arrière) : que reste-t-il de la grande masse des papyrus bibliques des trois premiers siècles ? Réponse : rien ou presque rien n'a été conservé ! Comme un papyrologue se trouve justement avec nous devant la grande « sphère », nous lui demandons d'expliquer ce constat totalement négatif. Le fait qu'aucun papyrus du Nouveau Testament n'ait été conservé depuis si longtemps a plusieurs causes, répond le docteur, il ne faut pas oublier tout d'abord que les persécutions ont entraîné la disparition d'une grande partie de la littérature chrétienne. Cette explication nous paraît évidente, mais comme nous sommes nous-mêmes informés de la situation papyrologique globale, quelque chose d'important nous vient à l'esprit. Comment se fait-il, Monsieur le Docteur, que même de la masse très considérable des papyrus littéraires (des œuvres des poètes, philosophes et historiens gréco-romains transmises sur papyrus), il reste si peu des trois premiers siècles ?

Les découvertes papyrologiques de la première moitié du XIX^{e} siècle ont presque toujours mis au jour du matériel documentaire (documents de la vie quotidienne). Seules quelques pièces littéraires (surtout des fragments de l'Iliade d'Homère) ont ensuite fait leur apparition. Ce n'est qu'en 1880 que nous entendons parler de fragments d'Aristote ; en 1905/06, des fragments d'Euripide, de

Sophocle, de Démosthène, de Pindare, etc. ont été mis au jour. Dans l'ensemble, la récolte papyrologique est aujourd'hui encore lamentable. Et ce n'est que lorsque les découvertes bibliques ont commencé à affluer que les fragments littéraires ont également fait leur apparition.

Il n'y avait vraiment pas le moindre risque que de tels rouleaux profanes puissent être systématiquement détruits par l'autorité. L'affaire est toutefois étrange, répond notre spécialiste, mais il laisse entendre que la cause réelle et profonde de la perte des papyrus antiques est à chercher dans une autre circonstance grave, et nous apprenons maintenant : la perte de tant d'anciens papyrus s'explique par la nature du matériau d'écriture.

> *« Le vieux papyrus se fragilise en cas de sécheresse et commence à pourrir en cas d'humidité, il ne faut donc pas s'attendre à une longue durée de vie des manuscrits en papyrus dans des conditions climatiques normales. »*(15)

Maintenant, cher lecteur, citons une phrase célèbre en laissant Kenyon nous annoncer l'axiome général de la science papyrologique. *« Il n'y a qu'un seul pays où les circonstances ont été plus favorables à leur conservation ».* De quel heureux pays s'agit-il ? *« En Égypte, au sud du Delta et au-delà de la plaine d'inondation du Nil, le climat est si sec que les manuscrits enfouis dans le sol deviennent très fragiles, mais se conservent par ailleurs presque indéfiniment. C'est précisément en Égypte que de grandes quantités de papyrus ont été découvertes au cours des dernières décennies. »*(16)

Dans un seul pays ! L'Égypte de préférence ! Cette vérité cardinale était fermement établie par tous les spécialistes de la science papyrologique. Cette vérité reposait sur un fait objectif : on n'a trouvé des papyrus antiques qu'en Égypte. Le spécialiste ne s'étonne pas des « faits », il doit les reconnaître. Les papyrologues étaient, et sont encore aujourd'hui, trop heureux de reconnaître les faits « égyptiens », car on avait un besoin urgent de matériel pour construire avec lui l'édifice de la papyrologie.

Pourquoi l'Égypte est-elle le seul pays à avoir conservé des papyrus anciens ? Parce que c'est le seul endroit où sont réunies les

conditions climatiques qui favorisent la conservation de ce matériel fragile, répond-on. La sécheresse est avant tout nécessaire.

Il y a vingt ans, lorsque j'ai commencé à m'intéresser à l'état de la « sphère » papyrologique, j'ai écrit ce qui suit à propos du climat sec unique de l'Égypte :

> *« Nous réfléchissons encore et encore à cette explication prétendument 'naturelle' ; mais voilà que nous découvrons soudain que cette explication n'a absolument rien de naturel. Comment ? D'autres régions où vivaient les 'anciens' chrétiens ne possèdent-elles pas et n'ont-elles pas possédé un climat sec ? En effet ! Par exemple l'Arabie et la Syrie ! Alors pourquoi n'y a-t-il pas conservé au moins autant de papyrus chrétiens que dans les environs du Nil ? Notre spécialiste se tait… Mais il ne se tait pas longtemps, car son savoir lui offre à nouveau une explication 'naturelle' sur le fait qu'aucun papyrus chrétien n'a été trouvé ailleurs qu'en Égypte. C'est justement parce que le papyrus poussait principalement en Égypte que l'explication est donnée. Là où il y avait le plus de papyrus, il est évident qu'il y avait aussi le plus de papyrus du NT ?... L'affaire serait en ordre et tout à fait naturelle si l'Égypte nous avait conservé le plus de papyrus et l'Arabie, la Syrie, etc. moins. Mais qu'en est-il ? En Égypte même, il n'y en a que très peu, et dans d'autres régions tout aussi arides, il ne reste absolument rien – de papyrus du Nouveau Testament ».*

Comme nous l'avons dit, les phrases ci-dessus décrivent la situation papyrologique et les points de vue cardinaux d'il y a quelques décennies. Il faut noter que les représentants perspicaces de leur discipline ne voient pas les choses de manière aussi simple et schématique. W. Schubert s'exprimait ainsi en 1918 :

> *« La sécheresse du climat égyptien… a une influence, mais nullement décisive, car c'est précisément à la lisière du désert, où les conditions sont les plus favorables à la conservation des papyrus, que les pluies de traits, voire les averses violentes, sont plus fréquentes qu'ailleurs ».*(17)

Quoi donc ? Lisons-nous correctement ? Il n'est pas question d'une sécheresse particulière dans les régions du pays du Nil où l'on trouve des papyrus de l'époque « ancienne » ? L'affaire commence à devenir inquiétante. L'Égypte ne se distingue donc pas par des conditions climatiques « particulièrement favorables » – et pourtant, ce n'est que sur le Nil que des papyrus sont mis au jour ! C'était du

moins le cas jusqu'à il y a quelques décennies. Quel fait étrange, quel problème étrange !

Selon le dogme de l'aridité, on pourrait supposer que les découvertes de papyrus en Égypte n'ont eu lieu que loin du Nil, dans le désert. On est d'autant plus étonné en regardant la carte de Karl Preisendanz, *Papyrusfunde und Papyrusforschung*.[18] Tous les sites importants y sont indiqués et il en ressort que – à l'exception des sites de la région du Fayoum – presque tous les sites se trouvent à quelques kilomètres seulement du Nil. En effet, c'est sur une île située au milieu du Nil (Éléphantine) que des rouleaux de papyrus ont été extraits en 1904 d'un monticule de décombres ; ils dateraient du V^e^ siècle avant Jésus-Christ et se trouvaient – malgré l'âge et l'humidité ! – *« généralement en bon état »*.[19] Les circonstances de la découverte sur cette île ont certes changé : *« C'est ainsi que l'on a trouvé des papyrus à peine 0,5 m sous le sol actuel, dans des gravats épars, à côté de paille et de tessons... Mais ailleurs encore, l'humidité avait progressé de façon si inquiétante qu'elle avait complètement décomposé les rouleaux autrefois présents... »*[20] Les sites du Fayoum sont également rapportés comme ayant subi l'effet dévastateur du « sol humide » sur la matière du papyrus.[21]

L'aridité tant vantée n'est donc pas de mise sur de nombreux sites égyptiens, et la thèse suprême de la science papyrologique s'avère être une déclaration d'embarras sans fondement. En appliquant la dose de scepticisme requise, on aurait pu reconnaître depuis longtemps le caractère artificiel de la préférence accordée à l'Égypte et donc le caractère non naturel de la situation papyrologique globale. Mais on continue à s'incliner par obéissance devant des faits qui n'en sont pas. Une telle confiance devait avoir des conséquences, surtout dans une science historique dont la recherche de la vérité est impossible sans un scepticisme toujours vigilant.

Si ce ne sont pas seulement quelques papyrologues, mais tous les représentants de cette discipline qui annoncent le plus sérieusement du monde que les papyrus antiques n'ont pu être conservés que dans un seul pays, l'Égypte, « grâce à l'aridité de son climat », c'est un signe d'avertissement qui montre que leur science n'est pas saine dans ses

fondements. Une science qui donne lieu à des affirmations aussi absurdes ne peut pas être saine, elle doit être malade d'un mal héréditaire qui affecte tout l'organisme. Il serait facile d'apprendre des géographes et des météorologues qu'il existe en Orient de nombreuses régions qui possèdent un climat identique ou similaire à celui de l'Égypte. De plus, le climat n'est pas le seul facteur à prendre en compte, les conditions du sol sont également importantes, et c'est précisément ce qui est souvent défavorable à la conservation du papyrus en Égypte, sur les sites du Nil et du Fayoum. Nous en reparlerons.

Mais les papyrologues fermaient les yeux sur les faits réels et s'accrochaient à leur dogme général. C'est pourquoi leur stupeur fut grande lorsqu'au début des années 1930, la nouvelle se répandit dans le monde entier : des papyrus « très anciens » avaient été découverts en dehors de l'Égypte ! Vraiment ? *« Ce n'est pas possible »*, dirent certains, *« les papyrus ne peuvent être conservés qu'au bord du Nil »*. Il est à la fois réjouissant et bouleversant de voir Kenyon – qui, rappelons-le, défendait lui aussi auparavant la thèse de l'élection du pays du Nil – apporter aujourd'hui la rectification suivante dans une mise au point :

> *« Ce n'est qu'au cours des dernières décennies que des papyrus ont été découverts en dehors de l'Égypte, dans des régions comme Doura, dans le nord de la Syrie, ou dans le désert du sud de la Palestine, où les conditions de conservation étaient tout aussi favorables. »*(22)

Si l'on voulait supposer que les découvertes parallèles en Palestine et sur l'Euphrate ont clarifié la situation dans le domaine papyrologique, que les choses sont devenues plus simples, plus compréhensibles, plus naturelles, on tomberait à nouveau dans une grave erreur. Les choses sont devenues encore plus incompréhensibles. Nous devons maintenant nous demander pourquoi les papyrus n'apparaissent qu'aujourd'hui en Orient, en dehors de l'Égypte ? C'est dans ces régions que vivaient, soi-disant, des « chrétiens primitifs » au cours des premiers siècles – sans parler d'autres habitants – qui écrivaient eux aussi assidûment sur papyrus ! En principe, – puisque les conditions étaient « aussi favorables » qu'en Égypte ! – l'héritage papyrologique de ces personnes a égale-

ment pu être bien conservé. Pourquoi ces « trésors » sont-ils restés cachés jusqu'à aujourd'hui ? Dans ces régions aussi, des fouilles ont été organisées depuis longtemps – la pelle n'a pas mis au jour de papyrus ! Jusqu'à ce que l'interdiction soit soudainement levée vers 1930. Ici aussi, la terre se met à trembler ; et les papyrologues et parcheminologues se posent avec insouciance sur le nouveau sol des faits (artificiels).

CHAPITRE 5

Un dilemme papyrologique et ses conséquences

Nous avons déjà remarqué précédemment que la récolte de pièces du Nouveau Testament est minime par rapport aux papyrus à contenu profane exhumés en masse. Cela doit attirer l'attention. Si l'on considère que, dès les premiers siècles, de nombreux scribes étaient occupés en Égypte à produire des copies du NT ou de certaines parties de celui-ci (évangiles, etc.), on a toutes les raisons de s'étonner de la stérilité du sol égyptien en ce qui concerne le matériel biblique. Nous allons citer des chiffres pour illustrer à quel point les découvertes de papyrus du Nouveau Testament étaient extrêmement rares jusqu'à récemment.

« La liste officielle des manuscrits grecs du Nouveau Testament contient actuellement 68 papyrus » – écrit Aland.[23] La petitesse du fonds est soulignée par le fait que – à l'exception des dernières découvertes – les numéros cités ne désignent que des feuillets isolés, voire un feuillet ou un fragment de feuillet. En 1923, on ne comptait que 232 numéros de feuilles isolées ou de lambeaux pour la plupart ; les découvertes se sont ensuite succédées plus rapidement et, surtout, les pièces sont désormais de plus en plus volumineuses. Nous en saurons bientôt plus à ce sujet. Commençons par nous intéresser à une affaire qui, avec le dogme de la sécheresse, met en débat le sujet papyrologique le plus important de notre époque. Il s'agit du thème :

La deuxième erreur fondamentale des papyrologues.

Nous avons tous appris que dans l'Antiquité, les manuscrits en papyrus étaient fabriqués sous forme de rouleaux. On compressait des lamelles de la tige du papyrus, on les collait les unes aux autres et on obtenait ainsi de longues bandes sur lesquelles on écrivait et que l'on enroulait autour d'une tige pour former un rouleau. On sait que de tels rouleaux ont été découverts pour la première fois en grand nombre vers 1750, lors de fouilles à Herculanum, engloutie par une

éruption du Vésuve en l'an 79 de notre ère. Plus de 500 rouleaux ont été découverts à l'époque, mais ils étaient dans un état de délabrement total, car ils étaient collés, aplatis et carbonisés. Parmi les nombreux problèmes non encore résolus que Herculanum et Pompéi posent à la science archéologique – il y a aussi des problèmes et des faits artificiels ! – un seul fait : on n'a trouvé que des rouleaux, pas de codex.

Un codex est un « livre », c'est-à-dire la forme de matériel d'écriture dans laquelle des couches de feuilles, pliées en deux, sont posées les unes sur les autres. En quoi consiste la deuxième erreur cardinale des papyrologues ? Jusqu'à notre siècle, on considérait comme un dogme que, jusqu'à la première utilisation du parchemin au IV^{e} siècle, seule la forme en rouleau était courante pour les manuscrits sur papyrus. Les spécialistes étaient autorisés à faire cette affirmation axiomatique, et même obligés par le fait objectif que l'on n'a pas trouvé de papyrus sous forme de codex pour les premiers temps. Il suffit de penser à la situation qui prévalait il y a encore quelques décennies sur le marché du papyrus. Des papyrus profanes datant des débuts de l'ère chrétienne sont apparus en masse sous forme de rouleaux ; des codex papyrologiques auraient donc dû être publiés depuis toujours, à condition qu'il y en ait eu dans le sous-sol égyptien. Mais aucun codex n'est apparu, toujours des rouleaux, malgré les grandes fouilles systématiques en cours depuis le milieu du siècle dernier. Y avait-il vraiment des papyrus décrits sous forme de livres avant le IV^{e} siècle – pourquoi ne se sont-ils pas manifestés ? Quels esprits de la terre étaient en jeu pour qu'aucun codex ne puisse se montrer jusqu'à récemment ? Va-t-on peut-être objecter que le papyrus sous forme de livre était plus sensible aux influences destructrices que sous forme de rouleau ? Ce qui n'est pas le cas, c'est qu'aujourd'hui, des livres en papyrus – en partie fabuleusement conservés ! – arrivent sur le marché.

Les papyrologues ne semblent pas avoir senti qu'il s'est passé et qu'il se passe encore des choses étranges. Au début, les spécialistes s'étonnaient de ce phénomène inattendu, mais aujourd'hui, on ne trouve plus rien de surprenant, mais tout à fait naturel. Mais ce qui

s'est passé ici peut-il être naturel ? C'est à nouveau une question qui va droit au but, qui vise à nouveau le cœur de la science papyrologique. Une certitude : si les éléments étaient vraiment naturels, nous serions devant quelque chose d'incompréhensible, devant un miracle « naturel ». Dans ce cas, Mère Nature se serait ridiculisée elle-même, car elle se contredit elle-même ! Soit les conditions antérieures étaient naturelles (à savoir que le papyrus n'existe pas sous forme de livre dans les premiers siècles), soit les conditions actuelles sont naturelles (dans ce cas, des livres en papyrus auraient dû être trouvés depuis toujours). La nature, ou plutôt la papyrologie, se trouve ici face à un dilemme ! Les spécialistes ne ressentent certes pas cette divergence, sinon ils ne pourraient pas rester aussi silencieux, mais tireraient de la situation la seule conclusion possible : que (au moins) les nouveaux codex papyrologiques découverts doivent être des faux. Car le dilemme n'est pas d'origine naturelle, mais artificielle.

Une fois de plus, un pilier papyrologique (le « fait » cardinal de l'exclusivité de la forme des rouleaux) s'est effondré, et cet effondrement a eu de graves conséquences qui se sont largement répercutées. Il n'est désormais plus nécessaire d'apporter des preuves particulières au cas par cas pour affirmer que tous les livres papyrologiques (ou fragments de tels livres) découverts au cours des dernières décennies sont des faux. La preuve générale découle inévitablement du caractère artificiel du dilemme décrit, car la nature réelle ne peut pas se contredire elle-même de cette manière, même en Égypte. Le verdict prononcé ici avec une validité générale s'applique en particulier aux papyrus du Nouveau Testament, qui ont presque tous la chance suspecte de réapparaître sous forme de livre.

Nous ne voulons pas manquer d'écouter ce que Kenyon a à dire à ce sujet :

> *« Il n'y a pas si longtemps, on pensait que cette forme [le rouleau] était la seule en usage jusqu'au début du IV^e siècle [...]. Mais les découvertes faites en Égypte, surtout récemment, ont prouvé que, dès les premières années du II^e siècle, on a essayé d'utiliser le papyrus sous forme de codex. Il semble que cette forme ait*

été, sinon trouvée, en tout cas le plus souvent utilisée par la communauté chrétienne ». (24)

L'auteur semble croire qu'il a offert là quelque chose comme une explication ; en réalité, il rend maintenant les papyrus du Nouveau Testament encore plus suspects. Les pièces chrétiennes sont présentées, involontairement mais avec justesse, comme des intercalaires et des corps étrangers en raison de leur présentation extérieure. En effet, à supposer que les chrétiens aient inventé et utilisé de plus en plus le codex, qu'est-ce qui les a empêchés de choisir la forme pratique du codex pour les écrits littéraires païens ? Car pendant deux siècles encore, le rouleau est curieusement resté le matériau le plus répandu pour la littérature païenne. Kenyon n'a même pas vu où se situait le centre du problème. La question cruciale reste la suivante : pourquoi les codex bibliques ne se manifestent-ils qu'aujourd'hui lors des fouilles et pourquoi n'a-t-on pas rencontré les papyrus chrétiens auparavant ? Vu l'ardeur des « anciens » chrétiens égyptiens à écrire, la littérature chrétienne, et pas seulement les Bibles, aurait dû être abondante au cours des premiers siècles.

La tentative d'explication de Kenyon a échoué ; le dilemme subsiste dans toute son acuité tant qu'on le considère comme naturel ; il disparaît dès qu'on tire la seule conclusion possible : tous les papyrus du Nouveau Testament doivent constituer des faux. Ces faux datent pour la plupart de notre siècle, les plus anciens « fragments » chrétiens en papyrus remontant peut-être au milieu du siècle précédent.

En passant, réfléchissons aux raisons qui ont poussé les faussaires modernes à choisir la forme d'un livre pour les manuscrits bibliques sur papyrus. La transcription d'un des évangiles les plus volumineux en majuscules de taille moyenne sur papyrus nécessite un rouleau de 10 à 12 mètres de long. Face à de telles dimensions, les « anciens » chrétiens, tant que la forme en rouleau était encore d'usage, auraient dû être heureux d'avoir à chaque fois un évangile rédigé de cette manière. Mais pour les machinations modernes, un seul évangile sous forme de rouleau est trop volumineux et trop inconfortable : il faut en effet manipuler du papyrus préparé, et ce avec un matériau qui

« vieillit » avant d'être enroulé ! Le « vieillissement » ultérieur du papyrus déjà enroulé s'avère beaucoup plus difficile. Car après la procédure, le papyrus « très ancien » ne doit pas seulement avoir l'air vieux et friable, il doit aussi être vraiment friable s'il veut paraître authentique. Et c'est une telle bande de papyrus fragile de 10 m de long qu'il faut maintenant enrouler ! – Non, se sont dit des gens intelligents : faisons plus simple, prenons le risque et créons des papyrus sous forme de codex ! Il y avait bien sûr un risque : les spécialistes accepteront-ils avec foi ces surprises de codex datant de si « jeunes » siècles ? Par prudence, essayons d'abord quelques petites choses, quelques feuilles et lambeaux d'« anciens codex de papyrus perdus ». C'est ce qui s'est passé ; et voici que le monde a été surpris, mais il est resté confiant et s'est montré disposé à reconnaître le nouveau « fait ». Et aujourd'hui ? Récemment, l'évangile de Jean est apparu sur la scène scientifique sous forme de papyrus.

Auparavant (depuis 1930), de grandes découvertes de papyrus bibliques avaient déjà eu lieu, bien entendu sous forme de livres. Les papyrus Chester-Beatty ont fait sensation à l'époque, précisément en raison de leur forme de codex inconnue jusqu'alors. Ils représentaient un groupe de 12 (ou 11) livres en papyrus qui *« ont apparemment été trouvés dans un cimetière ou dans les ruines d'une église près d'Aphroditopolis ».*[25] Aphroditopolis n'est d'ailleurs située qu'à quelques kilomètres du Nil ! *« L'ensemble de la collection était probablement la bibliothèque biblique d'une communauté chrétienne du IV^e siècle. Elle comprend (outre les livres de l'Ancien Testament) des parties des Évangiles et des Actes des Apôtres, des parties de manuscrits des Épîtres pauliniennes, de l'Apocalypse et du Livre d'Énoch... Le manuscrit le plus ancien date de la première moitié du II^e siècle et le plus récent ne dépasse pas le IV^e siècle, la plupart appartiennent au III^e siècle ».*[26] – Ces papyrus sont tous des faux modernes. Cela découle déjà du dilemme de la nature dont nous avons parlé ; nous apporterons en outre plus tard la preuve de la falsification par la particularité des caractéristiques internes (variantes de texte).

Une conférence donnée en septembre 1956 par le professeur V. Martin, papyrologue genevois, a permis au monde entier d'apprendre

une nouvelle découverte grandiose, qui a ensuite été publiée sous la signature « Papyrus 66 » [P 66]. Il s'agissait à nouveau d'une sensation : l'Évangile de Jean en grande quantité sur un papyrus datant des environs de l'an 200 ! Le papyri Bodmer II – qui figure dans la liste officielle sous la référence P 66 – contient sur 108 pages, avec une seule lacune, *« l'évangile de Jean, du premier verset à 14:26, dans un ensemble fermé, le texte étant à chaque fois presque intact, seule une lettre ou une syllabe est très occasionnellement détruite dans la marge extérieure ».*[27] On vante la « fabuleuse conservation » de ce « très ancien » livre de papyrus, mais on nous laisse malheureusement dans l'ignorance d'autres choses particulièrement intéressantes. *« La publication de Martin ne nous dit rien sur le lieu et les circonstances de sa découverte, ni sur la manière dont le papyrus est arrivé en Suisse. Il en va évidemment ici comme dans de nombreux autres cas : le lieu et les circonstances de la découverte sont soigneusement tenus dans l'ombre par le fouilleur, le commerçant ou l'intermédiaire, pour des raisons évidentes ».*[28] Du travail du « vieux » scribe, nous apprenons ceci : *« En fait, chaque page du codex contient des corrections. Le scribe s'est manifestement acquitté de sa tâche de manière mécanique, sans compréhension intérieure. Il n'a pas seulement omis des lettres et des syllabes, mais aussi des mots et des groupes de mots entiers. Martin compte à lui seul 22 omissions importantes. Elles ont toutes été corrigées, et apparemment par le scribe lui-même, immédiatement après avoir terminé ou alors qu'il était encore en train de travailler ».* – Notre conclusion générale sur le dilemme du codex s'applique bien sûr aussi à cet évangile de Jean fabuleusement conservé, mais ici aussi, une preuve spéciale de la falsification peut encore être apportée à partir des procédés propres à cette pièce.

Certains lecteurs peuvent se demander : faut-il croire que les spécialistes ne sont pas en mesure de démasquer de telles falsifications ? Réponse : non, ils n'en sont pas capables en utilisant leur méthode (relative). Aussi ridicule que cela puisse paraître, la situation est la suivante : les experts (paléographes) peuvent bien constater, avec la méthode qu'ils appliquent, l'« authenticité » relative (!) d'un faux bien fabriqué, mais ils sont incapables de prouver l'inauthenticité d'un faux réussi à tous égards ! Cet état de fait révèle toute la tragédie de tout travail paléographique et historique.

La méthode relative attire irrésistiblement ses utilisateurs de la terre ferme vers le marécage. Si l'on demande à n'importe quel papyrologue de prouver l'inauthenticité (indubitable) du P 52, il n'y parviendra pas. Notre papyrologue fera son examen comparatif (relatif), et celui-ci l'obligera à affirmer que la pièce en question est authentique, car toutes les caractéristiques extérieures (écriture, nature du matériau) portent le sceau de l'authenticité. Il est bien sûr facile de démasquer un travail bâclé ; mais les maîtres modernes de l'art de la contrefaçon savent depuis longtemps que seules les contrefaçons impeccables, réalisées avec une rigueur scientifique, peuvent passer le test d'authenticité. Donner à un faux manuscrit en papyrus ou en parchemin le caractère d'une authenticité relative, selon l'état souhaité du matériau ou de l'écriture, n'est plus un problème difficile (même s'il faut pour cela travailler avec des isotopes !). Un Simonides l'avait déjà compris il y a cent ans, et d'autres avant et après lui l'ont fait encore mieux, surtout lorsqu'il s'agissait d'une communauté d'érudits.

Seule la méthode absolue que je pratique permet de prendre des décisions définitives sur les questions d'authenticité. Le regard critique est toujours dirigé vers un ensemble, comme cela a été démontré lors de la discussion portant sur les deux dogmes centraux de la papyrologie. Nous apportons des preuves générales et non des preuves individuelles isolées, car nous nous soucions de la nature de la papyrologie (et de la parcheminologie) en tant que phénomène global. C'est pourquoi notre démonstration ne suit pas la voie inductive, nous ne prenons pas en compte des cas particuliers, mais nous procédons de manière déductive, en descendant du général (d'un phénomène général) au particulier. De la connaissance d'un état général (par ex. le dogme papyrologique de la sécheresse) naissent les critères d'évaluation des faits individuels. Dès qu'il s'avère que les (prétendus) faits fondamentaux d'une science (ici la papyrologie) sont artificiels, une telle observation doit avoir un effet dévastateur sur l'ensemble des faits inclus. Si les grands piliers d'un bâtiment s'avèrent pourris, le jugement sur la solidité des autres parties du bâtiment est déjà porté dans un sens négatif.

Deux colonnes papyrologiques se sont brisées ; deux preuves générales ont été apportées ; deux témoins principaux ont fait des déclarations, et leurs déclarations se complètent et se rejoignent dans le résultat final : la grande sphère papyrologique doit avoir été tournée dans une certaine direction (avec une certaine intention !). Celui qui a l'habitude de penser en termes de grandes vues d'ensemble tirera sans problème les conséquences critiques de ce qui est général pour les cas particuliers et isolés.

Un tel cas papyrologique particulier est par exemple la présence de ce que l'on appelle des libelli. Il s'agit d'attestations par lesquelles les autorités romaines certifiaient aux chrétiens qu'ils avaient offert le sacrifice exigé par l'État pour les dieux. De notre connaissance de la généralité du caractère falsifié de la papyrologie biblique, il résulte inévitablement que ces libelli – qui ne commencent d'ailleurs à apparaître que lors de fouilles au tournant du siècle – sont également des faux. Le but de la falsification est évident : la présence de ces confirmations de sacrifices doit prouver et illustrer que des chrétiens ont « réellement » vécu et été persécutés en Égypte dès les premiers siècles. La présence des papyrus « témoigne » de l'existence de chrétiens sur le Nil à cette époque. C'est également le but de tous les autres « signes tangibles » de l'expression de la vie des chrétiens des temps « anciens », par exemple une « lettre chrétienne originale » retrouvée, qu'un Égyptien de Rome aurait écrite vers l'an 270 à ses « frères » dans le district de Fayoum. La lettre a beau présenter des caractéristiques (relativement !) authentiques en ce qui concerne l'écriture et le matériau, l'habillage artificiel ne lui sert à rien, on ne peut pas parler d'authenticité historique – sur la base de l'évidence papyrologique générale. Le verdict général s'applique également aux papyrus exhumés en 1930, contenant des écrits de la secte manichéenne traduits en copte et datant prétendument de la période 350-400 (s'il existait des papyrus de l'époque indiquée, de telles pièces auraient toujours dû être mises au jour de manière isolée, et non pas en masse depuis quelques décennies seulement). Il en va de même pour tous les rouleaux de papyrus et les livres de papyrus, qui ont été heureusement découverts depuis 1920 – malgré le climat destructeur

pour le papyrus en dehors de l'Égypte ! – en Mésopotamie et en Palestine.

Il n'est pas non plus possible de déclarer des papyrus bibliques authentiques parce qu'ils sont parfois retrouvés dans les décombres avec des écrits et des documents profanes. Les faussaires intelligents (coopératives de faussaires) ont bien sûr compris à quel point on peut renforcer la croyance en l'« authenticité » de pièces bibliques en leur adjoignant des exemplaires profanes falsifiés. Les libelli mentionnées doivent agir comme un amplificateur d'authenticité.

Pour que le lecteur n'ait pas l'impression que nous voulons déterminer la voie « déductive » de la critique comme étant la seule valable, il faut remarquer que l'on peut et doit naturellement aussi travailler de manière inductive. Les études spéciales et individuelles sont aussi utiles que nécessaires. Mais elles ne produiront pas d'autres résultats généraux que la méthode de critique de l'état global. Elles apparaissent comme des témoins secondaires qui rapportent des observations isolées sur le déroulement des actions principales et qui apportent un éclairage précis sur l'ensemble du tableau. Une présentation détaillée de ces études spéciales des différentes campagnes de fouilles doit être réservée à un cahier spécial ; ici, il s'agit en principe de l'ensemble, de sorte que les détails ne peuvent être communiqués que sous forme d'échantillons.

Nous ne voulons pas priver le lecteur des informations très intéressantes suivantes sur les sites égyptiens. *« Il y a d'abord les ruines de maisons… d'où l'on a extrait d'importantes 'trouvailles de dépôt', des papiers de famille conservés dans des jarres et des boîtes ou d'autres ensembles de documents reliés entre eux. Mais les tas d'ordures des villages et des villes de campagne sont plus riches, car c'est là que se trouvaient les dossiers des bureaux administratifs et toutes sortes de papiers des particuliers, éliminés comme maculature ».*[(29)] Il faut d'abord remarquer que l'auteur cité, Fr. Zucker, a surtout en vue la masse énorme des papyrus gréco-romains séculiers. Ces pièces ne nous intéressent ici que de manière marginale ; nous signalons toutefois que – comme le prouvent les circonstances de la découverte – les faussaires ont également été très actifs dans le domaine des papyrus égyptiens « préchrétiens ».

Quels sont les sites considérés comme les plus riches ? Les tas d'ordures qui se trouvent en de nombreux endroits d'Égypte ! Les tas d'ordures sont ici un euphémisme pour les tas de fumier, car les fellahs savent aussi apprécier de tels monticules de décombres comme lieux de livraison d'un excellent engrais ; les papyrus ramassés à cette occasion leur procurent en outre un bon revenu complémentaire. À quoi ressemblent ces tas, appelés kôms, à l'intérieur ? Ils ne sont pas différents de ce à quoi ressemblent les tas de fumier dans le monde. On y trouve *« les composants variés et en décomposition des tas d'ordures, mélangés aux déchets animaux et végétaux les plus divers »*.[30] Et puis on trouve – en quantité croissante depuis 1880 ! – dans ces kôms des choses, des trésors, que les tas d'engrais n'ont pas l'habitude d'offrir : des papyrus « très anciens » qui, après avoir été dépréciés, étaient autrefois déposés ici avec les ordures. Certaines pièces se sont bien sûr fortement détériorées à cause de l'humidité (!), mais dans de nombreux cas, les papyrus sont encore en bon état de conservation. Les circonstances décrites ici ne doivent pas être lues rapidement, il est recommandé d'y réfléchir quelques minutes. Les anciens Égyptiens déversaient sur des tas d'ordures et de déchets en décomposition de toutes sortes des masses de papyrus usés. Tout cela se trouvait là, pêle-mêle, exposé au soleil, au vent, à la pluie, les kôms n'étaient pas éloignés des villages et des villes, les ordures (souvent mélangées à des maculatures de papyrus) arrivaient toujours sur le tas. Cela a continué pendant des années, des décennies, et la décomposition et la destruction se sont poursuivies sans entrave. Ce que les fellahs obtiennent aujourd'hui de ces tas de gravats est le produit final naturel des processus de décomposition pendant la période d'utilisation, à savoir un précieux fumier riche en azote. Plus tard, après une centaine d'années ou plus, lorsque ces sites ont été abandonnés par l'homme et sont devenus déserts, c'est seulement à ce moment-là que le sable du désert a pu s'infiltrer et étendre une couverture protectrice sur les kôms. Pour le bien de l'ancienne maculature de papyrus, qui moisissait parmi les décombres et les ordures, une couverture protectrice arrivait trop tard ; la destruction était déjà complète. Les choses devaient donc se dérouler

à l'intérieur des tas d'ordures, si et dans la mesure où cela se faisait naturellement.

Or, nous avons assisté et assistons toujours à des choses étonnantes dans les tas d'ordures égyptiens : les fouilleurs en retirent des masses de papyrus remarquablement bien conservés (presque tous à contenu profane). Que dire sérieusement de ces circonstances de découverte ? Faut-il considérer ce fait comme naturel ? Nous ne doutons pas non plus que dans certains d'entre eux – lorsque le sol est favorable et que la maculature de papyrus a été déchargée dès le départ (!) mélangée à des débris secs et qu'elle a très vite reçu une couverture protectrice de sable – des papyrus anciens ont pu se conserver plus ou moins bien. Ce qui est sûr, c'est que si tout s'était passé correctement, les découvertes de papyrus, même relativement bien conservés, devraient être extrêmement rares. Et en effet :

> *« On n'entend guère parler de papyrus provenant des amas de résidus dans la période de découverte antérieure [c'est-à-dire avant 1880] ».*(31)

Il est d'ailleurs étonnant de voir comment, depuis 1900 environ, les découvertes ou les circonstances des découvertes acquièrent un caractère différent, pour ainsi dire collectif. L'époque des découvertes isolées est révolue, le sol égyptien livre désormais ses trésors de papyrus de préférence comme contenu de « dépôt ». À partir de 1900, les grandes « découvertes d'archives » se produisent et se précipitent ! À partir de 1900 environ, les papyrus sont de plus en plus souvent trouvés dans des jarres et autres récipients. En outre, l'archéologue anglais Flinders Petri a découvert en 1880, *« pour la première fois à grande échelle »*, des momies avec des feuilles de papyrus collées à Gourob dans le Fayoum. *« Il y avait là des cercueils non peints..., mais à l'intérieur, ce sarcophage en papyrus était constitué d'un assez bon… matériel des papyrus de bonne qualité, écrits en grec et en démotique... En soi, les cercueils ont été bien conservés : ils n'ont pas été enterrés dans des chambres funéraires, mais directement enfouis dans le sable, qui les a probablement conservés ».*(32) Les archéologues et papyrologues qui expliquent « scientifiquement » la présence de papyrus en Égypte jusqu'en 1920 par un climat privilégié du pays du Nil, qui considèrent comme tout à fait naturelle l'absence totale de codex de papyrus jusqu'en 1930 et

leur apparition soudaine, ces spécialistes confiants doivent bien sûr considérer les particularités des lieux et des circonstances de découverte comme des phénomènes naturels. Mais quiconque s'est libéré de la papyrologique égyptienne comme d'une forme de cataracte, est en mesure de voir les choses en détail et de reconnaître, à certains signes révélateurs, que les kôms, par exemple, ont fait l'objet d'un art planifié.

Pour les faussaires de papyrus, un vieux tas de gravats isolé offre la meilleure et la plus confortable occasion d'y déposer leurs contrefaçons en vue d'une redécouverte ultérieure. Nous ne sommes donc pas surpris d'entendre : *« Des cas compliqués ont fourni la preuve de déplacements de la stratigraphie d'origine dus à un remaniement ultérieur de la colline ».*[33] Les gens intelligents faisaient cela de manière tout à fait discrète ; mais la manière la plus sûre était de décider de créer de tout nouveaux monticules et de les remplir de maculature de papyrus adéquatement traitée et décrite. Le dépôt de faux papyrus est également devenu un savoir-faire scientifique.

Pour conclure ce chapitre, je déclare expressément que je n'identifie pas les éditeurs de textes papyrologiques, ni les découvreurs ou les fouilleurs, avec les faussaires (inconnus) ! Le découvreur, qui ne peut rien savoir des circonstances dans lesquelles un papyrus a été falsifié et « enterré » à l'époque – il y a des décennies ou déjà quelques siècles –, agit de bonne foi (et bien sûr aussi avec confiance) lorsqu'il annonce sa découverte comme une pièce très ancienne. Souvent, les faux sont proposés par des marchands ou des intermédiaires qui ont la sagesse de garder le silence sur le lieu et les circonstances de la découverte. Les papyrus Chester-Beatty déjà mentionnés sont apparus sur le marché en 1930-1931 *« en plusieurs fois, parce que les marchands voulaient d'abord s'enquérir de la valeur de leur possession ».*[34] Mais surtout, on voulait d'abord tâter le terrain pour voir comment les scientifiques allaient s'accommoder du miracle de ces premiers codex de papyrus « primitifs » ! Comme on le sait, les papyrologues et les théologiens ont accepté avec joie ces surprises, car ces « anciens » trésors avaient l'air délicieusement authentiques.

Le lecteur qui a suivi attentivement nos explications jusqu'ici peut examiner avec un regard rétrospectif critique la situation globale exposée, pour voir s'il a acquis la conviction que la « sphère » papyrologique a été « retournée » par quelques mains secrètes. En procédant à un tel examen, il serait bon qu'il se pose en permanence la question cardinale : les phénomènes papyrologiques dont il est question, en particulier les deux phénomènes principaux, doivent-ils être acceptés comme des faits naturels ? Si le lecteur acquiert la conviction de la nature artificielle de la « vérité » papyrologique fondamentale, il n'aura plus guère de doute sur l'objectif final de la rotation de la sphère : l'existence des papyrus bibliques doit prouver objectivement et scientifiquement que les données « historiques » de la Bible (des apôtres et des Pères de l'Église) concernant la naissance et la propagation du christianisme (plus précisément du jésusisme) au cours des trois premiers siècles sont exactes. La mission spéciale confiée à la papyrologie par les faussaires est de fournir les témoignages écrits correspondants pour la période allant jusqu'au IV^{e} siècle. Si, comme nous l'avons vu, ces documents ont été falsifiés de manière planifiée, en grand comme en petit, il s'ensuit qu'il n'y avait pas de chrétiens (adeptes de la religion de Jésus) avant le IV^{e} siècle, ni en Égypte ni ailleurs dans le monde. Celui qui suppose que les racines du jésusisme se situent donc au IV^{e} siècle et que les évangiles et autres écrits bibliques ont donc été rédigés (falsifiés) à cette époque, conclut trop vite. Pour la période à partir du IV^{e} siècle, c'est une autre branche de la tradition écrite, la parcheminologie, qui produit les preuves objectives nécessaires. Qu'en est-il de ce type de témoignages manuscrits ? Cela reste à déterminer. Une nouvelle grande tâche critique se présente à nous et doit être accomplie. Nous appelons donc, en commençant par le chapitre suivant, les témoins parcheminés à la barre du tribunal critique.

CHAPITRE 6

Les secrets des anciens codex sur parchemin

Le parchemin est une matière plus durable que le papyrus. Nous devons donc être très surpris qu'il n'existe pas de codex en parchemin datant d'avant l'an 300. On nous dit cependant que cette absence n'est pas frappante, mais qu'elle va de soi, car ce n'est qu'à partir du IV^e^ siècle que le parchemin a été utilisé comme matériau d'écriture, alors qu'auparavant on écrivait sur du papyrus. Or, pour un critique sceptique, rien ne va de soi, surtout s'il s'agit d'un phénomène datant des premiers siècles. La surprise est déjà là. Le traitement de la peau animale en parchemin aurait eu lieu dès le deuxième siècle avant notre ère, voire même avant ; et ce qui nous intéresse le plus : on écrivait déjà sur du parchemin depuis longtemps. *« Vers la fin du I^er^ siècle après Jésus-Christ, des matériaux indiquent des manuscrits d'Homère, Virgile, Cicéron 'in membranis', c'est-à-dire sur parchemin ».*(35) Avant le IV^e^ siècle, il existait donc en de nombreux endroits des codex littéraires sur parchemin en quantité considérable. Où sont-ils passés, ces volumes durables ? Quel sort leur a été réservé ? Tous ces codex en parchemin datant du I^er^ au IV^e^ siècle ont disparu de la surface de la Terre sans laisser de traces ! Une telle disparition va-t-elle de soi ? Après l'an 300, les livres en parchemin pouvaient se conserver partout, avant l'an 300, ils mouraient en quelque sorte d'une épidémie destructrice ! Alors que nous nous étonnons de ce phénomène étrange, les spécialistes restent sereins et ne font que constater le « fait objectif ». C'est aussi l'avis de Kenyon :

> *« Dans le premier quart du IV^e^ siècle, on semble avoir remarqué d'un seul coup les grandes qualités du parchemin et le manque de durabilité du papyrus ».*(36)

Avant de commencer notre étude parcheminologique, rappelons la tactique que nous suivons partout. Comme toujours, nous partons de l'hypothèse (faite en dépit du bon sens) que la transmission manuscrite – ici la transmission sur parchemin – est authentique,

c'est-à-dire qu'elle n'a pas été altérée dans l'ensemble. Et plus loin : dans le domaine de la parcheminologie également, il ne s'agit pas pour nous d'expertiser des détails (des cas occasionnels), mais nous nous occupons ici aussi de l'ensemble, nous visons un examen général de la situation générale à laquelle nous sommes confrontés. Nous ne nous intéressons pas (tant) à des codex parcheminés individuels, mais nous nous penchons sur l'histoire de ces codex, sur leur destin au cours des siècles. Au début et à la fin de l'étude se pose comme toujours la question décisive : l'état général décrit, l'histoire de la transmission présentée, peuvent-ils être considérés comme naturels ?

Certes, notre attention se porte de préférence sur la transmission des documents bibliques, mais il est inévitable d'inclure maintenant dans le cercle de la critique la transmission manuscrite des parchemins profanes. La transmission manuscrite de la littérature romaine sera même, dans un premier temps, l'objet principal de notre examen critique. Dès les premiers siècles, l'histoire falsifiée du christianisme (l'histoire de l'Église) est indissociable de l'histoire profane de l'époque. Les deux courants de l'histoire devaient en même temps s'écouler l'un dans l'autre et continuer à se mélanger intimement dans un lit commun. Cela signifie que l'histoire de l'origine et du développement de l'Église chrétienne, inventée de toutes pièces, devait être intégrée dans l'histoire réelle des siècles précédents par les auteurs de la grande opération de falsification médiévale. Au cours de cette procédure, les membres érudits de la coopérative des faussaires se sont vite rendu compte qu'il n'était pas possible d'obtenir grand-chose en se contentant de greffer l'histoire primitive de l'Église sur la réalité historique. Il s'est avéré indispensable de remanier, c'est-à-dire de falsifier, l'histoire séculière de manière très approfondie – jusqu'à la moelle – à partir du premier siècle. Seuls des morceaux et des éclats de l'histoire profane détruite ont pu être réutilisés et insérés dans la nouvelle construction. S'il en est effectivement ainsi, alors les signes de la falsification systématique de l'histoire profane doivent également se retrouver dans les récits romains de l'époque ; alors les ouvrages des historiens romains doivent également montrer les traces révélatrices de ces machinations. Il

est également certain que non seulement des ouvrages historiques ont été falsifiés, mais que leurs prétendus auteurs représentent des personnages imaginaires.

Que nous apprend l'histoire de la transmission manuscrite en ce qui concerne la conservation des codex sur parchemin d'œuvres profanes (romaines) et ecclésiastiques de la fin de l'Antiquité ? La réponse se trouve dans la liste ci-dessous. Elle indique de quels siècles datent (prétendument) les plus anciens manuscrits d'écrivains romains et chrétiens.

Auteur	**Ouvrage**	**Siècle**
Salluste	Catilina (Vestiges)	IV/V^{e} (10^{e})
Virgile	Idylles	IV^{e}/V^{e} (9^{e})
Livius	Histoire	V^{e} (11^{e})
Pline l'Ancien	Histoire naturelle	V^{e} (10^{e})
Lactance	Écrits Christ.	VII^{e} (9^{e})
Jérôme	Traduction de la Bible (Vulgate)	VI^{e}
Jérôme	Histoire littéraire	VII^{e} (8^{e})
Prudence	Poésie Christi.	V^{e}
Augustin	Écrits religieux Christi.	VI^{e}/VII^{e}
Orose	Histoire universelle	VI^{e}
Ammien Marcellin	Œuvre historique	VI^{e} (10^{e})
Jordanès	Histoire des Goths	VIII^{e}
Grégoire de Tours	Histoire des Francs	VII^{e}
Sénèque	Écrits en prose	VIII^{e}/ IX^{e}
Horace	Poésie	IX^{e}

Vitruve	Architecture	IX^{e} (11^{e})
Lucrèce	Poème sur la nature	IX^{e}
Valère Maxime	Livre d'histoire	IX^{e}
Suétone	Biographies impériales	IX^{e}
Tertullien	Écrits ecclésiastiques	IX^{e}
Ovide	Métamorphoses	IX^{e}
Frontin	Guerre	IX^{e} /X^{e}
César	Mémoires	IX^{e} /X^{e}
Pline le Jeune	Lettres	IX^{e} /X^{e}
Tacite	Annales I-VI	IX^{e} (11^{e})
Tacite	Annales XI-XVI	XI^{e}

La liste n'est en aucun cas exhaustive ; mais l'exhaustivité n'est pas non plus nécessaire, car d'autres citations ne changent plus rien à l'image globale. Les numéros de siècles entre parenthèses indiquent le volume de parchemin le plus récent de l'ouvrage en question.

Notre liste indique que des manuscrits d'écrivains romains et de l'ancienne église datant de différents siècles ont été conservés. Les plus anciens volumes en parchemin (vestiges) datent du V^{e} siècle, d'autres codex du VI^{e} au XI^{e} siècle. Cela semble être une constatation tout à fait naturelle et même pas particulièrement frappante. Tout le monde comprendra en effet qu'à l'époque de l'effondrement de l'Empire romain et dans les troubles de ce que l'on appelle la migration des peuples, la culture a subi des dommages et de nombreux livres en parchemin ont été détruits ou perdus. Certes, nous le reconnaissons. Mais ce qui nous intéresse ici, ce n'est pas ce qui a disparu, mais ce qui a été conservé. Et là, nous pouvons vraiment parler de « chance » : car, à part quelques exceptions caracté-

ristiques, aucune œuvre importante d'un auteur antique (romain) de premier plan n'a été totalement perdue ! Le « hasard » a agi avec une telle habileté et une telle prévoyance qu'au moins un exemplaire (en plus ou moins bon état) des écrits les plus importants a toujours été sauvé des difficultés de la période de transition entre l'Antiquité et le Moyen-Âge. La liste le prouve de manière très claire. En effet, lorsque Salluste indique « IV^{e}/V^{e} siècle », cela ne signifie pas qu'il existe de nombreux ou plusieurs exemplaires de cette époque, mais cela signifie qu'un volume (ou des fragments) a été conservé, pas plus. Un deuxième exemplaire de Salluste n'apparaît alors que du X^{e} siècle. Il en va de même – à de rares exceptions près – pour tous les auteurs antiques profanes et ecclésiastiques.

Nous allons maintenant apprendre à quels cercles nous devons le fait que la littérature romaine ne se soit pas totalement perdue au cours de ces mauvais siècles. La transmission (falsifiée) elle-même a l'amabilité de nous éclairer sur ce point. Comme le rapporte l'« Histoire », dès le début du IV^{e} siècle, l'Église chrétienne représentait une puissance, une association qui gagnait de plus en plus de partisans et une influence de plus en plus grande. Le sort des écrits profanes anciens dépendait donc fortement de la position (supposée !) des chrétiens par rapport au contenu séculier. *« On lisait souvent les auteurs sans les comprendre. Oui, on s'en servait souvent avec réticence... En principe, on condamnait les auteurs, en pratique, on ne pouvait pas les éviter ».*[(37)]

Aux V^{e} et VI^{e} siècles, des hommes (patriciens) se seraient mis à l'œuvre avec zèle pour assurer la conservation et la diffusion de leur littérature nationale (antique). C'est ce que révèlent les souscriptions de certains copistes (supposés) de cette époque, qui ont été conservées en partie sous forme d'originaux et en partie sous forme de copies. Selon L. Traube[(38)], ces « patriciens romains anciens », soucieux de sauver les anciens écrits profanes, auraient été chrétiens ou issus de milieux dont les familles sont rapidement devenues chrétiennes. Que ces hommes aient été chrétiens ou non, lorsque l'Antiquité s'est effondrée, les Romains se sont encore une fois

ressaisis pour accomplir un exploit national en assurant la pérennité de la littérature antique par la reproduction planifiée des manuscrits.

Grâce aux efforts de ces cercles, de nombreuses copies de toutes les œuvres importantes ont dû être réalisées aux V^e^ et VI^e^ siècles. Si l'on ajoute à cela les « anciens » manuscrits encore disponibles « à l'époque », la littérature ancienne se trouvait – et pas seulement à Rome – en quantité suffisante de parchemin pour l'avenir proche. Bien sûr, il y avait toujours des exemplaires perdus, et la perte frappait au hasard telle ou telle copie, comme le hasard l'a voulu. Il serait donc compréhensible et naturel de constater qu'un plus grand nombre de codex de certaines œuvres antiques ont franchi le seuil de l'Antiquité au Moyen-Âge que d'autres écrits. Mais qu'apprenons-nous ? Nous apprenons un fait très étrange : au seuil du Moyen-Âge, un mystérieux poste de contrôle s'est tenu et a réglé la perte ou la conservation des manuscrits antiques selon un plan précis ! Traube caractérise la situation que le « hasard » a créée ici comme suit : *« Très souvent, à l'époque carolingienne, un seul manuscrit ancien d'un texte est entré en vigueur... Il est rare, en revanche, que l'on possède plusieurs exemplaires d'un même auteur dans l'empire carolingien. »*[39] Ce fait est d'ailleurs attesté par notre liste. La conservation d'un seul exemplaire vaut également pour les écrits chrétiens. C'est d'autant plus grave que l'Église aurait dû avoir à cœur d'assurer sa propre transmission.

Réfléchissons quelques instants à l'action du hasard dont nous venons de faire l'expérience. C'est lui – le hasard, bien sûr ! – qui a fait en sorte que, de toutes les œuvres de l'Antiquité romaine, presque toujours un seul exemplaire a survécu au Moyen-Âge. (Les très rares exceptions ne comptent pas). En effet, lorsqu'aux VII^e^ et VIII^e^ siècles, les clercs des monastères carolingiens se mirent à reproduire les écrits antiques avec un zèle renouvelé, ils se retrouvèrent – déjà à l'époque ! – dans la situation étrange où il n'existait (plus) qu'un seul manuscrit de chaque œuvre romaine. Quelle chance : un exemplaire pouvait encore être trouvé dans le vaste empire carolingien. Et maintenant, le lecteur doit se poser la question décisive et y répondre en fonction de son discernement et de son expérience de la vie : le hasard peut-il vraiment avoir effectué un travail de sélection aussi

méthodique ? La situation décrite peut-elle être considérée comme le résultat naturel des facteurs qui déterminent la perte ou la conservation des manuscrits ? En posant cette question, nous abandonnons la fausse critique relative habituelle et faisons appel à la vie réelle et à ses lois, c'est-à-dire que nous faisons une critique « absolue » de l'authenticité. Or, la vie répond à notre question par la négative ! Ce n'est pas le vrai hasard qui est à l'œuvre. Le vrai hasard n'est pas un planificateur. Mais ici, lors du passage du matériel manuscrit de l'Antiquité au Moyen-Âge, il est évident que l'on a agi avec intention et planification. Le caractère artificiel de ce fait de sélection prétendument historique est évident.

Le lecteur a certainement une objection en réserve. Pourquoi, demande-t-il à juste titre, les nombreux chercheurs qui s'occupent de ces choses n'ont-ils pas senti depuis longtemps et proclamé haut et fort que la conservation systématique d'un seul exemplaire de toutes les œuvres romaines ne pouvait pas être un hasard ? Il faut reconnaître aux historiens, dans ce cas particulier de silence, le mérite suivant : il a fallu des comparaisons de manuscrits et des études de textes très précises pour arriver au résultat final que presque tous les exemplaires d'une œuvre donnée – même ceux conservés au cours des siècles suivants – reposent sur un seul archétype (manuscrit original). Ce n'est qu'au début de notre siècle que l'on s'est rendu compte de ces choses ; depuis lors, les historiens auraient pu reconnaître la machination artificielle – s'ils s'étaient posé la question décisive (du caractère naturel du problème en question). Mais ils n'ont pas encore osé affronter cette question « absolue ». Pour nos chercheurs, il n'existe en principe que des questions « relatives » concernant l'authenticité historique. On a peur des questions absolues et on se donne bonne conscience en disant : ne pas pousser la critique trop loin, ne pas être trop sceptique ! Il ne faut surtout pas aller jusqu'à mettre en doute l'ensemble (de la transmission médiévale). C'est pourquoi l'historien relatif hésite instinctivement à réfléchir sur le caractère naturel ou artificiel des phénomènes de transmission, dès lors que ceux-ci s'étendent à l'ensemble d'une période historique.

Revenons à l'examen de la liste de conservation. Elle affirme entre autres que beaucoup des plus anciens codex ne datent que de l'an 879. Cela semble tout à fait correct, car l'« Histoire » nous apprend que sous les Carolingiens, l'évaluation de la littérature antique a connu un revirement complet. On chercha à nouveau les anciens auteurs – on ne trouva presque plus rien, mais heureusement au moins un seul exemplaire de chaque œuvre, le dernier ! Une opération de sauvetage de dernière minute fut lancée pour sauver les fameux « anciens » écrits de la destruction totale, et dans tous les monastères de l'empire carolingien, les plumes se mirent en mouvement dans ce but. Traube répond à la question de savoir pourquoi les ordres monastiques utilisaient à l'époque leurs meilleures forces pour sauver la littérature païenne : *« On lisait les anciens et on les copiait, surtout pour le style, très rarement pour le contenu ».*[(40)] Peu importe ici les raisons qui ont poussé les moines et le clergé séculier à s'engager si énergiquement en faveur des livres profanes ; ce qui importe, c'est que l'on ait copié partout avec tant d'ardeur. Si nous imaginons le résultat en termes quantitatifs, les étagères des bibliothèques des églises et des monastères devraient bientôt être remplies de copies.

Deux choses nous intéressent maintenant. Premièrement, nous devons constater que les sauveurs carolingiens de l'antiquité littéraire se sont montrés assez insouciants, voire tout simplement irresponsables, sur un point important : ils ont laissé disparaître sous leurs yeux, sans pitié, nombre de vénérables manuscrits sur parchemin, qui avaient pourtant la valeur de documents originaux en raison de leur rareté. Ce destin frappe aussi douloureusement un Horace, un Ovide, un Lucrèce, qu'un César, un Suétone ou un Tacite. Les « anciens » codex correspondants auraient dû être encore à la disposition des copistes des VIII^{e} et IX^{e} siècles. Mais ils ont « disparu », remplacés par les copies carolingiennes comme témoins les plus anciens.

Ce qui est beaucoup plus important, c'est ce qui suit. S'il est déjà inquiétant de constater que presque tous les documents, dont un seul exemplaire est parvenu jusqu'au Moyen-Âge, disparaissent sans

laisser de trace après leur reproduction, le fait suivant l'est plus encore : si nous nous demandons quelle était la quantité de matériel copié à la fin de l'époque carolingienne, nous obtenons une réponse qui ne manque pas de nous étonner. Nous nous attendons tout de même à trouver un nombre non négligeable de nouveaux codex, si nous considérons la situation au X^e^ siècle. Un siècle à peine s'était écoulé depuis la grande campagne de reproduction – et que s'était-il passé ? Réponse : presque rien ! Ou plus exactement : le hasard a une fois de plus agi de manière si singulière et si précautionneuse qu'après à peine cent ans, il ne restait plus qu'un seul exemplaire de la plupart des copies carolingiennes et qu'il en reste encore aujourd'hui ! On peut aussi formuler la réponse ainsi : le hasard a fait en sorte qu'il en reste le moins possible ! Et il n'était pas possible (pour les faussaires de la coopérative !) de conserver moins d'un manuscrit par œuvre. Le lecteur répondra cette fois-ci sans difficulté à la question cruciale : *« La situation décrite peut-elle être considérée comme naturelle ou doit-elle être considérée comme artificielle ? »* Toute autre discussion est ici superflue.

Si, dans ce chapitre, nous nous sommes occupés du sort extérieur des manuscrits d'œuvres d'écrivains romains, nous ne nous sommes nullement laissés détourner par cet acte intermédiaire de notre véritable sujet : la critique de la transmission manuscrite du Nouveau Testament. Même avec ce détour nécessaire, nous sommes toujours sur la bonne voie, car il s'avère que les résultats obtenus lors de l'examen de l'histoire des manuscrits profanes complètent et soutiennent de la plus belle manière nos résultats antérieurs concernant le matériel de transmission chrétien et ecclésiastique. Une telle congruence des résultats critiques va d'ailleurs de soi, puisque l'histoire (inventée) du christianisme (de l'Église chrétienne) coïncide par moments avec l'histoire profane depuis la fin de l'Antiquité et se confond avec elle.

La critique extérieure de la transmission des manuscrits romains dévoilait déjà des signes révélateurs de situations créées artificiellement. De telles machinations avec des codex ne peuvent être devenues nécessaires que parce que le contenu de ces volumes en parchemin représente lui aussi un produit artificiel, et a donc été

falsifié. Démontrer la falsification de l'histoire impériale romaine à partir du contenu des ouvrages de sources antiques est une tâche spéciale dont l'accomplissement est réservé à un ouvrage ultérieur.

Quittons à présent ce petit chemin de traverse pour nous engager à nouveau dans la rue principale chrétienne (du Nouveau Testament).

CHAPITRE 7

Cinq vénérables cercles de majuscules

Les manuscrits originaux des livres du NT ne sont pas conservés ; la situation est d'autant plus favorable pour la conservation des copies si nous ajoutons aux manuscrits grecs ou aux fragments les très nombreux codex en traduction latine, syriaque, égyptienne, etc. Les manuscrits dans la langue originale des auteurs présumés, c'est-à-dire les versions grecques des codex de transcription, sont bien entendu les plus importants pour déterminer le texte « original ».

Nous nous souvenons que l'écriture de livres bibliques sur parchemin commence brusquement au début du IV^{e} siècle, bien que l'utilisation de ce matériau d'inscription durable ne soit pas nouvelle depuis longtemps. Si l'on demande maintenant ce qui a été rassemblé jusqu'à présent comme manuscrits sur parchemin grec du NT, on entend un nombre étonnamment élevé. En 1908, on comptait déjà 4 026 manuscrits, aujourd'hui on connaît au total – c'est-à-dire en comptant les 68 morceaux de papyrus – 4 678 numéros. Cela semble énorme, mais la signification de ce chiffre diminue considérablement lorsque l'on sait que la grande majorité des manuscrits datent du IX^{e} au XV^{e} siècle. D'après leur caractère d'écriture, ces codex en parchemin de la fin de l'époque sont appelés minuscules (minuscules = les petites lettres). Comme les manuscrits antérieurs au IX^{e} siècle sont généralement écrits en grandes lettres, on les appelle majuscules (par majuscules, les paléographes entendent l'écriture carrée et capitale, ainsi que l'onciale « de la taille d'un pouce »).

La multitude de minuscules tardifs est à mettre en parallèle avec les 232 majuscules du VIII^{e} au I^{er} siècle. Et là encore, il ne faut pas s'imaginer des manuscrits bien conservés ou peu endommagés ; à quelques exceptions près, il ne s'agit que de feuilles de parchemin isolées ou de fragments. L'aperçu suivant le confirmera. Il constitue

la fin de la liste officielle des majuscules grecques du Nouveau Testament de 1953 et donne pour chaque numéro des informations sur le matériau d'inscription, l'âge supposé du manuscrit (c'est-à-dire de quel siècle il est censé provenir), le nombre de feuillets et le contenu du texte.[41]

Majuscules

N° 209 Parchemin – VII^{e} siècle – 7 feuillets – Paul

N° 210 Parchemin – VII^{e} siècle – 2 feuillets – Jean

N° 211 Parchemin – IX^{e} siècle – 7 et 255 feuillets – 4 évangiles

N° 212 Parchemin – III^{e} siècle – 1 fragment – Tatien Diat.

N° 213 Parchemin – V^{e}/VI^{e} siècle – 1 fragment – Marc

N° 214 Parchemin – IV^{e} siècle – 1 fragment – Marc

N° 215 Parchemin – IV^{e}/V^{e} siècle – 1 brisure – Marc

N° 216 Parchemin – V^{e} siècle – 2 fragments – Jean

N° 217 Parchemin – V^{e} siècle – 1 brisure – Jean

N° 218 Parchemin – V^{e} siècle – 1 brisure - Jean

N° 219 Parchemin – IV^{e}/V^{e} siècle – 1 brisure – Paul 63

N° 220 Parchemin – III^{e}/IV^{e} siècle – 1 fragment – Paul

N° 221 Parchemin – IV^{e} siècle – 1 brisure – Paul

N° 222 Parchemin – VI^{e} siècle – 1 brisure – Paul

N° 223 Parchemin – VI^{e} siècle – 1 pièce brisée – Paul

N° 224 Parchemin – V^{e}/VI^{e} siècle – 1 fragment – Paul

N° 225 Parchemin – VI^{e} siècle – 4 fragments – Paul

N° 226 Parchemin – V^{e} siècle – 1 brisure – Paul

N° 227 Parchemin – V^{e} siècle – 1 brisure – Hébreux

N° 228 Parchemin – IV^{e} siècle – 1 fraction – Hébreux

N° 229 Parchemin – VII^{e}/VIII^{e} siècle – 1 dble feuillet – Apocal.

N° 230 Parchemin – IV^{e}/Ve siècle – 1 frise. – Paul

N° 231 Parchemin – IV^{e} siècle – 1 frise -Matthieu

N° 232 Parchemin – III^{e} siècle – 1 frise. – Jean

Les 24 numéros finaux de la liste ne désignent donc presque toujours que des feuillets isolés ou des fragments ; seul un codex complet contenant les quatre évangiles est mentionné pour le IX^{e} siècle. Et qu'en est-il de l'intégralité des manuscrits ? Parmi les 232 majuscules, seuls six codex contiennent l'intégralité du NT. À cela s'ajoutent six manuscrits qui contiennent au moins les évangiles et cinq codex avec les épîtres de Paul. Il est à noter que même parmi les 2 400 minuscules conservés des siècles suivants, seule une très petite minorité contient l'ensemble du NT. Afin d'éviter tout malentendu, il convient de préciser qu'un manuscrit en parchemin des épîtres pauliniennes peut certes présenter des lacunes, mais qu'il doit être considéré comme complet dans la mesure où il ne contient jamais plus que les épîtres de Paul. Il en va de même pour les manuscrits des évangiles.

L'intégralité d'une majuscule est importante (soi-disant), l'ancienneté du manuscrit est plus importante, mais les plus importants sont les codex en parchemin qui se distinguent à la fois par leur intégralité et par leur « ancienneté ». Si l'on entend par exhaustivité le texte du NT dans son intégralité, seuls cinq codex en parchemin auxquels on attribue une très grande ancienneté nous sont parvenus. Il s'agit des cinq vénérables cercles de majuscules qui ont déjà été mentionnés précédemment, mais dont les caractéristiques extérieures et intérieures doivent maintenant être traitées plus en détail.

1. Codex S (*Sinaiticus* ou aussi Aleph), actuellement au British Museum, Londres :

Nous avons décrit sa découverte par Tischendorf en 1859 au monastère Sainte-Catherine du Sinaï dans le chapitre 3, en rapport avec l'incident comique provoqué par le faussaire Simonides. Ce

manuscrit en majuscules, écrit en onciale, comprend tout le NT et l'AT (aujourd'hui avec de grandes lacunes) et daterait du IV^e^ siècle. Selon le découvreur, quatre scribes ont travaillé sur le manuscrit, mais l'ensemble est écrit avec une négligence extraordinaire. La répartition du travail des scribes travaillant simultanément est étrange. Celui qui a écrit tout le NT a laissé sept feuillets vierges, à savoir les feuillets 10, 15, 28, 29, 88, 91 et 126. Ces feuilles étaient remplies par un autre scribe. Peu de temps après l'achèvement du codex ou pendant le travail, des correcteurs sont intervenus, d'autres se sont encore efforcés d'apporter des améliorations au cours des siècles « ultérieurs ». La constatation de Tischendorf selon laquelle quatre scribes ont participé à la rédaction a été confirmée par un autre paléographe (Lake). Mais ce qu'il faut penser de telles constatations de « faits » paléographiques nous est expliqué par la communication suivante :

> *« Maintenant que le manuscrit peut être examiné en détail au British Museum, on a commencé à étudier à nouveau les corrections... Milne et Skeat démontrent qu'il est très probable qu'il n'y ait pas eu quatre, mais seulement trois scribes. Ce qui est moins sûr, c'est qu'ils affirment que le nombre de correcteurs n'est pas non plus de neuf, mais de deux seulement, qui sont à leur tour identiques à deux des scribes originaux. »*(42)

Les déterminations paléographiques sont difficiles et restent incertaines, les spécialistes eux-mêmes le reconnaissent. Mais on ne doute pas de l'ancienneté du codex S, puisqu'il est écrit en onciale des IV^e^ et V^e^ siècles. Mais une police de caractères, aussi ancienne soit-elle, ne prouve rien en soi, car les graphistes habiles savent imiter les écritures les plus rugueuses. On est alors reconnaissant si le manuscrit en question présente d'autres signes distinctifs qui facilitent la détermination de l'âge, comme c'est heureusement le cas pour le Sinaiticus. L'historien ecclésiastique Eusèbe de Césarée, qui serait mort en l'an 340, aurait introduit une division des évangiles en sections numérotées (sections). Or, dans le Sinaiticus également, les évangiles présentent dans les marges les numéros des sections, et ce de la main d'un correcteur.

« Comme ils ne se trouvent pas sur deux pages écrites par le correcteur ('contemporain') Alepha, l'inscription de ces chiffres doit avoir été faite peu de temps après la création du manuscrit. Par conséquent, on ne peut guère admettre une date de rédaction antérieure au deuxième quart du quatrième siècle. »[43]

Nous n'avons pas besoin de nous demander pourquoi aucun correcteur n'a ajouté les numéros de section manquants, car cette numérotation n'atteste pas non plus en soi l'authenticité et l'ancienneté du codex S ; l'ajout de telles apparences fait partie des pratiques les plus simples du métier de faussaire.

Quel est le point de vue des paléographes sur le lieu de rédaction du Sinaiticus ? L'endroit où le Sinaiticus a été écrit *« ne peut pas être déterminé avec certitude. Des raisons ont été avancées pour Césarée, Rome et l'Italie du Sud, mais les opinions semblent pencher en faveur de l'Égypte. Chaque détail du texte trouve son parallèle dans les papyrus égyptiens ».*[44]

Nous prenons connaissance avec beaucoup d'attention de l'information intéressante suivante : il existe une étroite parenté entre le Sinaiticus et le Codex B (« Vaticanus »), qui a le même âge. Et cette parenté ne s'étend pas seulement aux particularités du texte, mais aussi à l'écriture ! Le découvreur du Sinaiticus avait déjà remarqué cette similitude d'écriture. Tischendorf a prétendu que l'un des scribes du Sinaiticus (S) était identique au scribe qui a écrit le NT dans le Codex Vaticanus (B). Bien que cette opinion ait été généralement rejetée, il reste encore suffisamment de points de ressemblance. Écoutons sur ce point Kenyon[45] :

« Lake signale des similitudes entre les titres des Actes dans S et B, d'où l'on peut conclure que les deux ont été produits dans le même atelier d'écriture ».

Comme nous le verrons plus loin, nous avons de bonnes raisons de nous en souvenir : deux des cinq cercles majuscules ont vu le jour dans le même atelier d'écriture, qui se serait très probablement trouvé en Égypte !

2. Codex B (« *Vaticanus* »), dans la bibliothèque du Vatican à Rome:

Il date du IV^{e} siècle, est rédigé en onciale et comprend l'AT et le NT, ce dernier avec des lacunes. Ce manuscrit est écrit par trois ou

quatre scribes, mais il est aussi volatile que le Sinaiticus. Dans le NT, un scribe omet souvent des mots entiers ou répète des mots et des lettres. Deux correcteurs ont été à l'œuvre, dont l'un était un contemporain des scribes. Cette majuscule vénérable a eu des malheurs avec son encre : elle a en effet blanchi à un moment donné de telle sorte qu'une « main tardive » – selon les indications des éditeurs romains, probablement un moine du XV^{e} siècle – a tracé presque toutes les anciennes lettres avec de l'encre fraîche ! À l'exception des lettres qu'il considérait comme fausses. Lors de cette révision générale, il est arrivé que *« les anciennes lettres ne soient pas exactement tracées, mais que d'autres soient mises à leur place. »*(46)

En ce qui concerne la date de création de B, les paléographes indiquent que les sections d'Eusèbe n'apparaissent pas encore, ce qui laisse supposer une époque de création très précoce. La simplicité extraordinaire de l'écriture ainsi que la disposition en trois colonnes doivent également, selon les experts, indiquer une grande ancienneté. Nous lisons avec intérêt les communications suivantes de Kenyon, qui font état d'une curieuse réticence à rendre public le texte du codex du Vatican :

> *« Des comparaisons ont été faites par différents érudits en 1669, 1720 et 1780, mais aucun de ces travaux n'a été publié. Hug attira l'attention sur son importance lorsqu'il (le manuscrit) fut emmené à Paris par Napoléon ; mais après son retour en Italie, les autorités vaticanes projetèrent elles-mêmes de le publier et refusèrent l'accès aux érudits étrangers ; il est vrai que l'on attendit en vain cette édition. En fait, le cardinal Mai, qui avait été chargé de ce travail, l'exécuta si imparfaitement qu'on le retint jusqu'à la fin de sa vie, et les deux éditions qui parurent après sa mort, en 1857 et 1859, différaient tellement l'une de l'autre qu'on ne pouvait pas s'y fier… Finalement, le Nouveau Testament fut publié par Vercellone et Cozzy en 1868, suivi de l'AT en 1881 ».*(47)

En ce qui concerne le lieu présumé de la création de B, nous nous souvenons du fait que B et S présentent une grande similitude de caractère, ce qui indique que les deux manuscrits sont nés dans le même lieu. Comme on trouve dans certains titres du Vaticanus – tout comme dans le Sinaiticus – des formes d'écriture dites coptes, l'Égypte est également suggérée de ce côté comme « pays d'origine ».

B se trouvait certainement déjà dans la bibliothèque du Vatican en 1481.

3. Codex A (« Alexandrinus »), au British Museum :

Il daterait du début du V^e^ siècle et contiendrait presque intégralement les deux testaments. (Ce manuscrit a été offert en 1621 par le patriarche d'Alexandrie Cyrill Lucar à l'ambassadeur britannique Thomas Roe en cadeau pour Jacques I^er^). Dans son état actuel, le codex présente des lacunes : il manque ainsi presque tout l'évangile de Matthieu. Cinq scribes sont intervenus et, bien sûr, plusieurs correcteurs ont dû intervenir, car cette fois encore, nous devons entendre :

> *« Le rédacteur a commis de nombreuses erreurs, des répétitions et des omissions en grand nombre, il a dû faire son travail de manière très irréfléchie et était en outre assez peu cultivé ».*(48)

Comme « A » ne contient pas seulement les sections d'Eusèbe, mais aussi des traités d'Eusèbe et d'Athanase (qui serait mort en l'an 373), il n'est plus possible de fixer une date antérieure à la fin du IV^e^ siècle. En conséquence, les paléographes ont le sentiment que l'écriture représente *« un type plus tardif que celui du Vaticanus et du Sinaiticus. Elle est plus lourde et plus solide et montre moins l'influence de l'écriture papyrienne ».*(49) Comme nous l'avons dit, les déterminations paléographiques sont en grande partie une question de sensibilité !

Et que pensent les spécialistes du lieu d'apparition de « A » ? Ils sont unanimes à dire que tous les indices pointent vers l'Égypte.

4. Codex C (« *Ephraemi* »), à Paris :

Cette majuscule, qui daterait du V^e^ siècle, est écrite en onciale et comprenait autrefois également l'AT et le NT, mais présente aujourd'hui de grandes lacunes. Le codex C est un palimpseste, c'est-à-dire un manuscrit dont le parchemin a été écrit deux fois (l'une sur l'autre). Ici, l'écriture originale contenant le texte biblique a été effacée (lavée) au XII^e^ siècle, et des œuvres d'Ephraem Syrus ont été écrites à sa place. Il est alors très difficile de déchiffrer l'écriture inférieure effacée, ce qui n'est pas toujours possible, de sorte que le

codex C n'a pas la même importance que S et B. En ce qui concerne l'époque de création, ce n'est pas tant le caractère de l'écriture qui est déterminant que le fait que l'on trouve les sections d'Eusèbe dans la marge. Comme l'écriture est composée d'« onciales lourdes » et qu'elle « n'est pas sans ressemblance » avec celle du Codex Alexandrinus, les paléographes en concluent : C appartient à la même époque que A, et l'on peut supposer que le lieu de création de C est également l'Égypte. Le manuscrit appartenait à la famille Médicis au XVI^{e} siècle.

5. Codex D (« *Bezae* »), à Cambridge (d'où le nom de codex Cantabrigiensis) :

Il daterait du V^{e} siècle. Le manuscrit ne comprend aujourd'hui, mais avec des lacunes, que les évangiles et les Actes des Apôtres, ainsi qu'un fragment des épîtres catholiques en grec et en latin. Un autre manuscrit, le Claramontanus (D2), qui contient les épîtres de Paul manquantes dans le Cantabrigiensis, également en grec et en latin, était probablement associé à D à l'origine. Neuf scribes auraient travaillé sur le codex D, et presque autant de correcteurs se sont ensuite efforcés d'apporter des améliorations. *« Au premier coup d'œil, on voit à quel point notre codex est écrit avec négligence ».*(50) Un scribe, par exemple, a souvent écrit d'abord des choses fausses, puis des choses correctes, *« sans effacer les choses fausses, ce qui donne quelque chose d'absurde ».* Il est remarquable de constater *« des modifications tout à fait arbitraires de l'expression, pour lesquelles aucun motif ne peut être indiqué ». «* D est en effet le plus étrange des cinq vieux parchemins ; mais nous devrons plus tard nous étonner davantage de son texte.

> *« Il est très difficile de dater l'écriture, car elle est différente de celle que l'on trouve habituellement sur les onciales des parchemins. »*(51)

Quoi qu'il en soit, le codex a été écrit à l'Ouest ; il n'y a pas d'accord sur le lieu, on propose l'Égypte, l'Afrique du Nord, la Sicile.

Il n'est pas nécessaire de mentionner d'autres manuscrits grecs, car les majuscules ultérieures et les minuscules encore plus tardives n'ont d'importance que collectivement pour le problème qui nous occupera

dans le prochain chapitre. Nous ne parlerons que brièvement des traductions.

Il existerait des traductions en latin ancien à partir de l'an 150, et ce sous des formes textuelles très différentes les unes des autres. On distingue une forme qui a probablement été créée en Afrique d'un modèle qui a peut-être été créé dans le sud de la Gaule. On peut dire de cette forme africaine qu'elle n'est pas totalement identique au texte de D, mais qu'elle est très étroitement apparentée.(52) De ces latins anciens (Vetus Latina), si l'on compte les plus petits fragments, il existe encore 44 manuscrits. *« 26 contiennent des textes d'évangiles, 9 des Actes des Apôtres et 9 des Paulines, 5 des restes d'épîtres catholiques, 3 des textes apocalyptiques ».*(53) Aucun manuscrit comprenant l'ensemble du NT n'a donc été conservé ! Les pièces les plus anciennes remonteraient au IV^{e} siècle, les plus récentes encore aux XII^{e} et XIII^{e} siècles.

Entre-temps, une nouvelle traduction latine officielle avait été réalisée par Jérôme, en l'an 382 selon la transmission du pape Damase. Il s'agit de la forme de texte connue sous le nom de Vulgate, qui devint par la suite l'unique forme de texte dans l'Église romaine. Il est remarquable qu'aucun manuscrit de la Vulgate ne soit parvenu jusqu'à nous depuis les deux premiers siècles de sa création ; même du VI^{e} au IX^{e} siècle, on ne compte que 16 pièces importantes.

Deux manuscrits d'évangiles syriaques anciens sont également importants. Le premier – appelé Syriaque de Cureton du nom de son découvreur – a été retrouvé en 1842 dans un monastère du désert de Nitrie et daterait du V^{e} siècle. Le second codex a été trouvé par Levis et Gibson, deux dames anglaises, en 1892 dans le monastère Sainte-Catherine du Sinaï. C'est pourquoi on l'appelle le Sinaiticus. C'est également là que Tischendorf a découvert le Sinaiticus quelques décennies plus tôt !

Les deux syriaques sont étroitement apparentés du point de vue textuel, même s'il existe des divergences importantes. Une petite variante très intéressante dans le texte de Matthieu 1:16 confère à cette traduction une signification particulière. Alors que le texte de ce

passage de Matthieu est habituellement rédigé de manière générale : *« Jacob engendra Joseph, l'époux de Marie, de laquelle est né Jésus, appelé Christ »* – nous lisons ici : « Joseph... engendra Jésus, dont le nom est Christ ». Le dogme de la naissance d'une vierge est rejeté ouvertement et clairement, et l'origine humaine de Jésus est soulignée. Quand pouvait-on souhaiter avoir en main un témoignage biblique aussi « ancien » sur la génération naturelle du prétendu fondateur de la religion chrétienne ? Les anciens Syriaques ont été découverts par hasard à l'heure même où, il y a cent ans, un fort besoin de confirmation textuelle de l'image « libérale » de Jésus se faisait sentir.

Alors que les traductions en vieux syriaque auraient vu le jour à peu près en même temps que les traductions en vieux latin, une traduction en néo-syriaque est apparue plus tard que la Vulgate : la Peshitta. Parmi les manuscrits conservés, plusieurs présentent les évangiles, mais aucun ne contient le NT en entier.

L'énumération et la description précédentes des principaux « anciens » manuscrits grecs et autres du NT ont pour but d'informer sur leur état de conservation actuel. Mais nous nous sommes également procuré le matériel de codex nécessaire pour en tirer un nouveau problème général pour notre critique. Le chapitre suivant nous donne l'occasion d'observer une fois de plus le « hasard » dans l'exécution d'un coup de génie des manuscrits.

CHAPITRE 8

Morceaux de bravoure du hasard

Si l'on examine l'ensemble des manuscrits du NT grec qui nous sont parvenus (y compris les traductions latines et syriaques) en faisant lentement glisser le regard sur les siècles passés, on constate un phénomène tout à fait naturel : plus on se tourne vers les siècles passés, plus les manuscrits se font rares. En remontant dans le temps, les 2 400 minuscules utilisées à partir du XV^e^ siècle jusqu'au IX^e^ siècle ne sont contrebalancées que par 232 majuscules à partir du IX^e^ siècle. K. Aland, chargé de la tenue de la liste officielle des manuscrits (grecs), remarque à ce sujet :

> *« Pour le VIII^e^ jusqu'au V^e^ siècle, nous ne connaissons qu'environ 25 manuscrits sur parchemin pour chaque siècle..., pour le IV^e^ siècle nous en connaissons 19, pour le III^e^ siècle même seulement deux. Car c'est là que s'arrête la transmission du NT sur parchemin et que commence celle sur papyrus ».* (54)

Et sur les 68 papyrus, 17 dateraient des II^e^ et III^e^ siècles et 19 du IV^e^ siècle.

Plus ils sont anciens, plus les codex conservés sont rares ; c'est, comme je l'ai dit, un phénomène tout à fait naturel. Quels problèmes particuliers pourraient donc être rencontrés ici ? Pourquoi s'interroger encore sur le déroulement naturel de ces choses ? Les spécialistes trouvent en tout cas que tout va bien et invoquent, apparemment à juste titre, l'intervention du hasard comme meilleure explication. En effet, ici, la parole est au hasard, place au hasard ! Voyons comment le hasard a fait son œuvre. Mais n'oublions pas que le vrai, le juste, le naturel n'est pas un planificateur, un systématicien, mais qu'il doit, par essence, travailler « au hasard ». Nous avons donc de bonnes raisons d'observer avec attention ce magicien dans le domaine de la conservation des manuscrits en parchemin du NT, en particulier des majuscules.

Avant toute chose, nous devons savoir ce que l'on entend par « Nouveau Testament » et depuis quand il y aurait eu de nouveaux Testaments. Par NT, on entend un certain nombre d'écrits chrétiens isolés qui forment un ensemble cohérent. En supposant que l'histoire de la littérature et de l'Église chrétiennes anciennes soit une transmission authentique et vraie, il devrait d'abord y avoir eu une époque où les différents écrits partiels (évangiles, épîtres, etc.) circulaient séparément dans les communautés. Le moment où certains écrits ont été réunis en un seul ensemble, l'instance responsable de ce regroupement, tout cela reste obscur. On n'a même pas réussi à éclaircir un problème préalable important – pourquoi le NT contient-il quatre évangiles et pas un seul ? – à la question de l'interprétation. Nous traiterons ailleurs de manière très approfondie du thème du canon du Nouveau Testament ; dans ce contexte, il suffit d'indiquer qu'il existait déjà vers 300 des collections dans toutes les communautés chrétiennes, qui comprenaient presque tous les écrits tels qu'ils sont présentés dans le « Nouveau Testament ». Les quatre évangiles, les Actes des Apôtres et les épîtres pauliniennes se trouvent déjà dans les « toutes premières » collections du NT comme contenu principal absolument nécessaire. Tout chrétien pieux qui pouvait se le permettre, et bien sûr surtout les responsables d'églises, devaient s'efforcer de posséder un NT complet. (Pour les premiers siècles, nous ne voulons pas aller trop loin dans l'exigence d'exhaustivité et considérer comme des « Nouveaux Testaments » complets même les codex dans lesquels il n'y avait à l'origine que le contenu de base – quatre évangiles, Actes des Apôtres, épîtres de Paul – mais où il manquait l'Apocalypse ou l'une des épîtres catholiques).

En supposant que la tradition littéraire chrétienne des dix premiers siècles soit authentique et vraie, il devrait y avoir eu, au moins à partir du troisième siècle, un flot croissant de codex sur parchemin du NT complet. Quel chrétien se serait alors contenté de tel ou tel écrit isolé du Nouveau Testament – par exemple d'un ou deux évangiles seulement, ou de quelques épîtres de Paul – si les paroles ou les actes de Jésus étaient constamment cités dans les

services religieux à partir d'autres livres « canoniques » qui lui manquaient encore ?

Mais à l'époque, les laïcs savaient-ils lire ? Ou la lecture du NT leur était-elle même interdite ? Voyons ce que les « vraies » sources historiques nous apprennent à ce sujet :

> *« Eusèbe parle déjà de plusieurs milliers de femmes et d'hommes qui s'adonnent à la lecture de la Bible... saint Chrysostome n'a vraiment pas menti au peuple, puisqu'il n'accepte aucune excuse, même de la part des plus pauvres, si la Bible n'est pas entre leurs mains et dans leurs maisons... qu'une Bible est facile à avoir et à acheter... et qu'on pouvait au moins se procurer le Nouveau Testament... Gregorius M. nous assure de stocks suffisants de Bibles manuscrites... Césaire, évêque d'Arles, n'excuse personne qui ne possède pas ce livre des livres ».*(55)

On pourrait encore citer plusieurs voix de la transmission pour prouver qu'à partir de l'an 374, il n'aurait vraiment pas manqué de « Bibles », c'est-à-dire au moins de collections complètes du NT – si seulement ce qui est écrit sur la naissance et la propagation du christianisme au cours des dix premiers siècles était vrai. Et que la chrétienté de ces siècles aurait partout considéré le livre sacré avec respect et l'aurait si possible protégé de la destruction, cela va de soi et est en outre assez souvent souligné dans la transmission elle-même. Si l'on admettait l'authenticité de l'histoire de l'Église ancienne, quelles seraient les conséquences de ce qui précède ? Que du III^{e}/IV^{e} siècle jusqu'au X^{e} siècle, il n'a pas pu y avoir de pénurie de manuscrits grecs en majuscules du NT complet, voire de la Bible entière (AT et NT) ; pas plus que d'exemplaires latins, syriaques et autres du NT complet.

Nous sommes maintenant prêts à aborder le problème principal de ce chapitre dans toute son acuité et à le résoudre immédiatement. Il s'agit de vérifier l'ensemble des manuscrits du Nouveau Testament qui nous sont parvenus. Au début, nous avons souligné un phénomène tout à fait naturel : plus les vestiges sont anciens, plus ils sont rares. Mais ensuite, nous avons crié : Attention ! Regardons donc comment le hasard a présidé à la conservation des anciens parchemins. Dans l'ensemble, qu'est-ce qui a été conservé « par

hasard » du III^e au X^e siècle ? Et notamment des manuscrits du Nouveau Testament complet (à l'origine !) ? Des bibles complètes (c'est-à-dire avec l'AT et le NT) auraient-elles eu la chance de se retrouver de nos jours ?

Aucune personne raisonnable ne s'attendra à ce que les anciens volumes en parchemin passent sans exception à la postérité entièrement intacts et sans lacune. Car les livres aussi connaissent des destins individuels, souvent cruels. Il n'est donc pas étonnant d'apprendre que tant de manuscrits bibliques ont été gravement mutilés et n'ont été conservés que sous forme de feuillets et de fragments. D'un autre côté, nous n'avons pas oublié que des manuscrits entiers du Nouveau Testament, voire de la Bible entière – avec toutefois des lacunes plus ou moins importantes – auraient également résisté aux ravages du temps : par exemple ces cinq vénérables vieux majuscules. Tout dépend – ou dépendait soi-disant – du hasard, et il est enfin temps de se faire raconter comment ce « hasard » a opéré dans son travail de sélection.

En 1923, R. Knopf constate : *« Sur 168 spécimens de majuscules (grecques), 4 étaient des 'pandectes' [c'est-à-dire des exemplaires complets de la Bible entière], du moins dans leur état d'origine, et sur les quelque 2 300 minuscules, il n'y en a que 46 ».*(56) Cette constatation – qui est encore valable aujourd'hui en ce qui concerne les majuscules – semble tout à fait anodine et naturelle dans la formulation actuelle : le hasard fait bien les choses, peut-on penser. Nous nous intéressons bien sûr en premier lieu aux majuscules datant prétendument des III^e et IV^e siècles. Nous ne nous attendons pas non plus à ce que l'on annonce qu'un grand nombre d'exemplaires de la Bible complète ont été conservés, mais il devrait y avoir – en cas de véritable hasard naturel – un nombre relativement important de codex sur parchemin du NT complet (même s'il y a des lacunes). Qu'en est-il du stock conservé ?

Commençons par les traductions. Aucun des manuscrits conservés des deux traductions syriaques ne comprenait à l'origine l'ensemble du Nouveau Testament. Il est évident qu'il y a aujourd'hui des lacunes partout, mais ce qui compte, c'est le recueil original. Les codex Peshitta ultérieurs représentent certes dans de nombreux cas

des collections d'évangiles, mais aucun manuscrit Peshitta n'a jamais englobé l'ensemble du NT. En Syrie, tout comme dans le reste du monde chrétien, il aurait dû y avoir à partir du IV^{e} siècle de moins en moins de collections partielles du Nouveau Testament (comme des évangiles séparés – ou des manuscrits d'épîtres pauliniennes) et de plus en plus d'exemplaires complets du NT entier. Mais à travers les siècles, aucun exemplaire complet (aujourd'hui bien sûr endommagé) d'un NT syriaque n'a été conservé. Cela peut être dû au hasard, pense le lecteur ? Bien que cela soit déjà difficile, nous voulons admettre ici l'existence d'un véritable hasard.

Tournons-nous vers le latin ancien. Parmi les importants codex d'Itala datant prétendument du IV^{e} au IX^{e} siècle, tous s'avèrent être des recueils partiels originaux (la plupart sont des manuscrits d'évangiles) ; curieusement, un exemplaire du NT (original) entier ne s'est pas non plus conservé ici ! Encore une fois, une véritable coïncidence ?

Mais qu'en est-il des manuscrits grecs en majuscules ? Les fameux cinq anciens parchemins en font partie, et là, nous pensons immédiatement à ceci : ces « anciens » codex – nous prenons ici les codex D et D2 comme unité originale – se présentent effectivement comme des exemplaires contenant le NT dans son intégralité. Notre méfiance à l'égard du hasard ne devrait-elle pas s'estomper ? Le bon et honnête hasard ne se montre-t-il pas sous son meilleur jour, le plus naturel ? Tout semble donc aller pour le mieux ? Mais les apparences sont trompeuses, et nous ferions bien de regarder le hasard de plus près. Essayons de lui tendre un piège et observons s'il tombe dedans.

Nous concentrons à nouveau notre attention sur les 232 majuscules grecques. Parmi eux se trouvent cinq exemplaires de l'ensemble du NT. Il se peut qu'il s'agisse d'un véritable hasard ; mais alors, le hasard devrait avoir dispersé ces cinq volumes en parchemin de manière aléatoire à travers les siècles les plus divers, c'est-à-dire qu'un de ces manuscrits devrait dater du IV^{e} siècle environ, un ou deux du IV^{e}/V^{e} siècle, un autre du VII^{e} siècle environ et le dernier du VIII^{e} siècle. Dans tous les cas, le hasard aurait fonctionné à l'aveuglette, et comme, au fur et à mesure que le temps passait, de

plus en plus de bibles contenant le NT complet étaient parvenues à l'église, il aurait fallu, selon le cours naturel des choses, qu'il y ait « par hasard » plus de morceaux entiers conservés dans les siècles ultérieurs que dans les premiers temps. Mais voici maintenant le fait surprenant que le lecteur connaît déjà : les cinq codex complets en parchemin ne proviennent pas de l'époque tardive ; ils ne proviennent pas non plus, d'après leur prétendue origine, de manière irrégulière des différents siècles ; le hasard a plutôt manipulé si habilement que ce sont justement les majuscules les plus anciennes qui ont été « conservées » comme exemplaires complets du NT ! Saluons cette coïncidence ! Mais avec une telle performance systématique, il s'est arraché lui-même la chrysalide du visage. Avec cet étonnant travail de sélection, il révèle qu'il n'est pas du tout le vrai hasard naturel, mais que derrière son masque se cache et agit un planificateur intelligent. Il a en effet agi de manière réfléchie, notre hasard. Il s'est dit : les manuscrits bibliques ont une valeur particulière (pour le texte biblique) lorsqu'ils offrent un NT aussi complet que possible ; leur valeur en tant que témoins du texte augmente cependant énormément avec l'âge. Les « complets » doivent donc être les plus anciens possible, car ils remplacent alors parfaitement les originaux apostoliques « malheureusement perdus ». Et l'Église a toujours eu besoin de ces quasi-originaux bibliques – même aux XIV^{e} et XV^{e} siècles –, car le christianisme est une religion de l'histoire et du livre. Le hasard a donc eu pitié de nous et a fait en sorte que les plus anciens de tous les majuscules – à une exception près – soient des exemplaires complets du NT pour la postérité.

L'exception – il s'agit du Codex Laurensis, qui daterait des VIII^{e} et IX^{e} siècles – ne peut évidemment pas réhabiliter le « hasard » démasqué, qui est pris au piège. Certes, il se défend encore et crie : je suis vraiment et véritablement le hasard aveugle ! Mais toutes ses protestations ne lui sont d'aucun secours, car nous l'avons immédiatement démasqué. Car voici que les quatre plus anciens volumes en majuscules sont les seuls manuscrits qui se sont conservés en tant que Bibles complètes, c'est-à-dire qui comprenaient non seulement le NT complet, mais aussi l'AT. Devant ce fait, nous

ne pouvons que nous étonner et balbutier : quelle coïncidence raisonnable !

Mais l'histoire devient de plus en plus intéressante. Nous sommes en mesure d'apporter une preuve supplémentaire de la planification secrète du hasard à partir du procès-verbal de constatation des cinq majuscules les plus anciens et prions le lecteur de lire ce qui a été rapporté auparavant sur le lieu de création de ces codex. Nous y avons entendu des choses qui nous apparaissent maintenant sous un jour tout à fait nouveau : le « hasard » a fait en sorte que les cinq volumes complets qui nous sont parvenus aient vu le jour dans le pays béni d'Égypte. Les deux plus anciens semblent même provenir du même atelier. Et voilà pour le plan d'exploitation de la prétendue coïncidence. Si nous considérons maintenant les morceaux de bravoure énumérés dans ce chapitre dans leur contexte, ils s'assemblent comme les maillons d'une chaîne. Il en ressort une action uniforme qui n'a plus rien à voir avec le hasard, mais qui a été imaginée et dirigée par une instance secrète.

Quel que soit l'angle sous lequel on aborde les phénomènes de la transmission manuscrite du NT, un examen critique du fonds conservé montre toujours que la grande « sphère de transmission supérieure » a été « tournée » par une puissante coopérative de correcteurs historiques érudits. Il faut cependant prendre suffisamment de hauteur pour voir l'essentiel ; il faut en quelque sorte faire des vues aériennes spirituelles pour percevoir certains problèmes cachés. La parcheminologie biblique, bien qu'elle étudie ces manuscrits avec zèle depuis cent ans, n'a pas encore compris que l'existence des majuscules les plus anciens, dans leur particularité d'être les seuls représentants des bibles complètes conservées, recèle un problème central intéressant. Du côté des théologiens, on ne peut certes pas se réjouir lorsque des faits objectifs de la transmission se révèlent tout à coup problématiques et même, en cas de critique conséquente, artificiels. Dans le cas des cinq plus anciens volumes en parchemin de la Bible, il ne s'agit pas d'une question secondaire ou périphérique, mais du noyau et du centre de la transmission des manuscrits bibliques, à savoir des originaux de remplacement des

écrits des apôtres et des évangélistes, et donc du fondement scripturaire du matériel d'authentification de la religion chrétienne en général.

CHAPITRE 9

L'énigme des variantes textuelles du Nouveau Testament

Jusqu'à présent, nous avons examiné la transmission manuscrite du Nouveau Testament en nous concentrant sur le destin extérieur des codex. Le résultat final de ces examens approfondis est la constatation suivante : les destins de conservation extérieurs des manuscrits bibliques ne peuvent pas être reconnus comme des évènements naturellement établis et se développant naturellement, mais doivent être évalués comme des phénomènes créés artificiellement.

Mais la transmission manuscrite des livres du Nouveau Testament nous annonce aussi une histoire intérieure qui se rapporte aux destins du texte de ces livres. C'est un fait prouvé par des milliers d'expériences que le texte d'une œuvre ancienne, surtout si la reproduction a été faite à la main avant l'invention de l'imprimerie, peut subir toutes sortes de modifications. L'erreur est également humaine lorsqu'il s'agit d'écrire et de copier, et cela ne fait aucune différence qu'il s'agisse de textes profanes ou spirituels. C'est pourquoi, lorsque nous entendons dire que le texte des écrits du Nouveau Testament n'est pas non plus transmis de manière uniforme, qu'il y a au contraire de nombreuses divergences dans chacun des quatre évangiles et dans les Actes des Apôtres, nous voulons bien admettre qu'un tel phénomène peut être tout à fait naturel. Cependant, la question de savoir si de tels faits sont vraiment naturels, s'ils peuvent être certifiés dans ce cas (du Nouveau Testament) comme étant apparus naturellement, n'est pas établie d'emblée, mais seule une étude critique doit en décider. Nous savons à quel point les scribes des cinq majuscules principaux ont fait preuve de négligence dans l'accomplissement de leur tâche. Mais nous avons également entendu dire que les « anciens » commanditaires n'étaient pas du tout indifférents à l'altération du texte, car des correcteurs se

mettaient toujours immédiatement à l'œuvre pour rétablir la justesse du texte sacré. Il s'agit en premier lieu du texte grec, car on sait que tous les livres du Nouveau Testament ont été écrits « à l'origine » en grec.

Depuis toujours, on s'est donné beaucoup de mal pour trouver le texte « authentique » de l'évangile de Luc, par exemple, en comparant le texte des manuscrits les plus « anciens ». Authentique est ici à comprendre dans le sens d'original, c'est-à-dire dans la version dans laquelle le prétendu rédacteur de l'évangile a couché ses mots et ses phrases sur le papier. Mais plus on comparait de codex, plus l'embarras des philologues augmentait : on ne s'attendait pas à tant de différences (variantes) textuelles ! A. Pott rapporte en 1906 la quantité de variantes textuelles pour l'ensemble du NT : *« En 1707 déjà, Mill en comptait 30 000 ; en 1887, on pouvait les estimer à 150 000 ; et aujourd'hui, je n'exagère certainement pas en en supposant 200 000 ».* Pott poursuit : *« Le texte du NT grec devrait peut-être, selon une estimation très approximative... comprendre 150 000 mots. Il y aurait donc tout au long du livre, à côté de chaque fois 3 mots, toujours 4 autres au choix. »*[57] En ce qui concerne le texte des écritures saintes, il règne donc une énorme confusion ; et pourtant, la situation est loin d'être aussi grave que les chiffres élevés cités semblent l'indiquer. Il y a de nombreuses fautes d'orthographe qui sont évidentes en tant que telles et qui n'affectent pas le sens du mot concerné. En font également partie les innombrables variantes orthographiques (dont certaines peuvent être délibérées), comme Isak ou Isaak, Jean ou Jehan, ou les transpositions comme Jésus-Christ et Christ-Jésus. Il y a surtout la difficulté particulière suivante : les majuscules les plus « anciens » – ainsi que les cinq codex standard – sont écrits dans une écriture dite continue, c'est-à-dire que les lettres onciales grecques ont été enregistrées sans séparation par mot et, de plus, le plus souvent sans ponctuation, donc dans une bande de lettres « infinie » sans espace. Avec un tel flux ininterrompu de lettres, la lecture et la copie des livres bibliques étaient des activités épuisantes, et il y avait là certainement une source abondante d'erreurs et de variantes, qui pouvaient également avoir des répercussions sur le sens des mots et des phrases. En effet, même si la grande majorité des variantes du

Nouveau Testament sont insignifiantes sur le plan matériel, nous rencontrons dans tous les évangiles et les autres écrits du NT certains cas de différences textuelles qui ne sont plus du tout sans danger. Au contraire, elles entraînent d'importantes modifications de sens, et donnent même souvent à de nombreux passages bibliques importants un sens tout à fait opposé !

Des variantes qui modifient le sens ? De graves différences de formulation ? Comment des modifications de texte aussi graves, qui consistent souvent en des ajouts ou des suppressions de mots et de phrases entiers, ont-elles pu se retrouver dans les codex ? De tels cas peuvent-ils encore être considérés comme des erreurs commises par des scribes peu scrupuleux ou incultes ? Ce problème nous occupera bientôt de manière intensive ; pour l'instant, disons seulement ceci : il ne fait aucun doute, même pour les critiques théologiques, que certaines variantes ont été introduites dans le texte de manière intentionnelle. Ce sont ces cas « conscients » qui sont visés lorsque, dans le titre de ce chapitre, il est question de l'énigme des variantes textuelles du Nouveau Testament.

Le fait que les nombreux manuscrits du NT qui nous sont parvenus ne présentent pas le texte de manière concordante, mais avec de nombreuses variantes qui en modifient souvent fortement le sens, doit moins inquiéter le théologien chercheur que le simple chrétien croyant, à condition qu'il se pose des questions sur un sujet dont il n'a généralement eu connaissance que de manière allusive. En effet, pourquoi devrait-il se casser la tête sur des différences de texte, puisque la Bible qu'il possède lui offre un texte très clair, établi depuis des siècles ? S'il s'agit par exemple de la Bible de Luther, il se console en pensant que la traduction allemande correspond certainement aussi exactement que possible au « texte original » grec univoque sur lequel elle se base. Mais l'ignorant ne se rendra pas compte que c'est avec la base grecque qu'il suppose que la véritable difficulté apparaît. Certes, la prétendue histoire de la transmission des manuscrits nous a déjà appris qu'au quatrième siècle déjà, il n'y avait plus de manuscrits originaux des évangiles ; nous entendons maintenant parler d'un déluge de variantes : d'où vient ou est venu soudainement un texte

« fixe » au début de l'ère moderne ? Et qu'est-ce qui garantit qu'un certain texte fixe est également le vrai, c'est-à-dire l'original ? Au vu des innombrables divergences de textes, cette question s'impose à juste titre au premier plan.

Qui a garanti à Luther l'authenticité et l'originalité de ses modèles grecs ? Luther faisait confiance au grand érudit philologue Érasme, qui avait organisé une édition critique imprimée du NT en 1516. Érasme a fait ce qui était possible à son époque ; il dépendait en effet des modèles dont il disposait pour comparer les textes, et à l'époque, il s'agissait en grande majorité des minuscules les plus récents. Ce type de manuscrits se caractérise par une parenté remarquable du point de vue textuel ; ils ont en commun des variantes remarquables qui ne se rencontrent pas ailleurs. Le Codex Alexandrinus (A), qui daterait du début du V^{e} siècle, est proche de cette famille de textes. Nous vous proposons un petit exemple de variante. Dans l'évangile de Matthieu 10:3, les deux « Anciens » S et B nomment un Thaddée ; le Codex D met à la place de Thaddée un Lebbée ; « A » résume ici habilement et écrit : Lebbäus avec le surnom de Thaddée.

Certes, dans l'ensemble, ces différences de noms ne pèsent pas lourd ; mais cet exemple, qui se présente si modestement, révèle avec éclat l'essentiel et nous permet d'entrevoir en profondeur les secrets obscurs du complexe des variantes du Nouveau Testament. Cette variante nous transmet en effet la connaissance la plus importante dans le domaine de la critique textuelle biblique, qui est la suivante : L'abondance de toutes les variantes du Nouveau Testament se déverse en trois grands courants ; l'enchevêtrement apparemment incalculable de variantes s'ordonne, sous le regard critique du philologue, en trois grands groupes qui présentent chacun des particularités caractéristiques et qui peuvent donc être considérés à juste titre comme des familles de textes. Notre exemple nous apprend également quelque chose de fondamental sur les relations de parenté entre les quatre (cinq) « ancêtres » textuels de tous les manuscrits. Comme ici avec le nom de l'un des apôtres, les codex S et B se tiennent généralement ensemble dans le texte contre « A » et

contre D. (Le cinquième des « anciens » manuscrits, le codex C, s'appuie volontiers sur « A »).

Vers 1800, Johann Jakob Griesbach distinguait déjà trois types de manuscrits sur la base des particularités textuelles : occidentaux, alexandrins et constantinopolitains. Plus récemment, les chercheurs anglais Westcott et Hort ont effectué un travail de recherche assidu parmi les manuscrits dans ce domaine : en 1881, ils sont également parvenus à l'hypothèse de trois (ou quatre) groupes de textes : le groupe syro-antiochien, le groupe ouest (occidental), le groupe dit neutre et, en plus, le sous-groupe alexandrin. Selon les chercheurs, le texte du groupe 1 est présent dans l'écrasante majorité des manuscrits grecs conservés. Le texte « occidental » est présenté dans le codex D, avec les traductions en latin ancien. Les principaux représentants du texte neutre sont les célèbres onciales S et B, tandis qu'il n'existe pas de témoins de principe du sous-groupe alexandrin ; selon Westcott et Hort, les codex A et C seraient les plus susceptibles d'en faire partie. Ils considèrent la famille de textes neutres comme le représentant le plus important et le plus fiable. Leurs témoins S et B sont (soi-disant) non seulement « très anciens », mais ils ont également conservé le texte « original » presque pur. Le but recherché avec tant d'ardeur par les chercheurs philologiques serait-il vraiment atteint : retrouver le texte original et authentique des livres du Nouveau Testament ? Ce serait un véritable miracle. Pensez donc : les variantes se comptent en centaines de milliers – et ce sont justement deux codex écrits avec une négligence extraordinaire comme le Sinaiticus et le Vaticanus qui devraient rendre le texte presque pur ! De plus, les deux devraient être copiés à partir de modèles presque sans variantes.

La grande confiance que Westcott et Hort ont placée dans la famille de textes « neutres » n'est pas restée longtemps intacte dans les milieux spécialisés. Le groupe présenté par le codex D, qui avait été délibérément négligé par les Anglais, a repris de l'importance. Le critique textuel H. von Soden se remit au travail, dont les résultats ne nous intéressent ici que dans la mesure où trois familles de textes furent à nouveau identifiées. Les conceptions de base de ce chercheur ne rencontrèrent pas non plus un grand succès ; cela se

comprend aisément car, comme les choses sont ce qu'elles sont, il n'est en principe pas possible d'obtenir un accord sur la question des variantes. Un seul résultat, le plus important, peut être considéré comme certain : que tous les manuscrits conservés se répartissent, en ce qui concerne leur texte, en trois groupes principaux, au sommet desquels se trouvent les fameux « anciens » majuscules sur parchemin. Notre petit exemple de variante cité plus haut, avec le nom fluctuant des apôtres, revêt de ce point de vue la plus grande importance, car il contient déjà en germe le constat cardinal de l'existence de trois familles de textes.

Jusqu'à présent, nous nous sommes contentés de nous informer dans le domaine des variantes du Nouveau Testament, en partant du principe arbitraire que les phénomènes de « développement » du texte que l'on trouve dans les manuscrits sont apparus naturellement au cours des siècles. Le temps est venu de ne plus se contenter de prendre acte, mais de considérer ce qui est donné de manière critique. Comme toujours, nous examinons dans le complexe des variantes, dès que cela en vaut la peine, ce qui est petit et infime, mais nous ne nous prenons pas les pieds dans le tapis, nous choisissons un point de vue suffisamment élevé pour que le regard critique puisse voir les grands contours, les relations essentielles.

Considérons donc maintenant d'un œil critique le fait très important des trois flux de textes. Quand a eu lieu la prétendue séparation des manuscrits en trois groupes principaux différents ? Étonnamment, cela s'est produit très tôt, c'est-à-dire dès le IV^{e} siècle, selon les « faits » de la transmission ! Les « très anciens » volumes en parchemin que nous connaissons bien sont en effet les témoins d'une triple division du texte biblique aussi précoce et énergique. Ces codex S et B, A et C, et D fonctionnent comme les ancêtres des trois longues générations de manuscrits. S et B datent prétendument du IV^{e} siècle ; les principales différences dans le texte étaient donc déjà bien établies à cette époque ! La situation décrite en l'an 475 ne représente pas seulement le point culminant du processus de création « consciente » de variantes, elle signifie également un aboutissement. En effet, dans le « développement » du texte, un calme étrange

s'installe soudainement dans l'activité des variantes. Certes, les copistes continuent à bâcler leur travail et doivent corriger beaucoup de choses ; les grandes divergences caractéristiques des « premiers temps » continuent d'être fidèlement respectées. Mais la période faste des profondes modifications arbitraires du sens du texte touche à sa fin. Il n'y a plus de nouvelles familles de textes, deux des anciens courants principaux commencent même à s'écouler de manière éparse. En revanche, le troisième clan s'avère particulièrement capable de se multiplier, car la plupart des minuscules sont des descendants de la famille « byzantine » désignée par Kenyon sous le nom de « a », qui incarne alors le texte ecclésiastique (Textus Receptus) qui devient dominant. Quand les théologiens se vantent : *« la transmission manuscrite du Nouveau Testament n'est pas seulement extraordinairement grande, elle est aussi extraordinairement bonne »*[58], cela est certes vrai, mais avec la restriction que les variantes principales « conscientes » ont aussi été propagées avec zèle et fidélité dans les « premiers temps », c'est-à-dire que l'excellence louée de la transmission s'étend aussi, de manière préoccupante, aux premières modifications profondes du sens.

Toutes les tentatives laborieuses pour parvenir au texte original présumé du NT ont échoué. Tout ce qui a pu être réalisé grâce à un travail gigantesque de comparaison des manuscrits, d'une précision minutieuse, a abouti à la constatation embarrassante qu'avec l'existence des cinq ancêtres, on possède en fait trois textes « originaux » très différents ! On a maintenant le choix de savoir auquel des trois groupes de textes originaux on veut accorder le plus de confiance ; mais ce problème et ses fausses solutions seront traités plus tard. En attendant, nous ne voulons pas manquer de rapporter un résultat qui est pour ainsi dire un sous-produit de l'étude comparative des textes. Nous aurons le plaisir d'observer une fois de plus des manipulations judicieuses du « hasard ».

Lorsque la critique philologique recherche le texte original d'une œuvre en présence de nombreux manuscrits, elle utilise la méthode généalogique. Le chercheur tente d'établir un arbre généalogique des manuscrits (copies) afin de mettre en évidence leurs liens de parenté

et de filiation. En regardant à l'envers, on observe ensuite l'ensemble des générations de copies et on reconnaît les pièces qui ont servi de modèles à d'autres. C'est ainsi que les choses se passaient lorsque des facteurs naturels étaient à l'œuvre, c'est-à-dire lorsqu'un « arbre généalogique » n'était pas créé artificiellement.

Or, l'examen philologique des codex grecs du NT qui nous sont parvenus a révélé une chose étrange : dans ce type de manuscrits, il n'est absolument pas possible de reconnaître un lien généalogique, de véritables relations de filiation et donc des arbres généalogiques. C'est une chance unique de pouvoir constater une véritable relation de dépendance dans l'espace du Nouveau Testament, comme c'est le cas pour le groupe dit de Ferrar. Quatre minuscules grecques se révèlent ici être des copies d'un modèle. Mais sinon, les manuscrits bibliques se comportent à travers les siècles tels des individus livrés à eux-mêmes, dépourvus de tout véritable lien de génération. Même lorsque certaines particularités rendent probable la parenté de deux codex, des différences flagrantes dans le texte rendent aussitôt illusoire la filiation d'un manuscrit à l'autre ou à un modèle commun. Seule l'appartenance à l'une des trois familles de textes « très anciens » peut être déterminée de manière frappante ! Ce qui caractérise la situation de pauvreté générationnelle, c'est qu'il n'est pas possible de déterminer avec certitude si des copies directes ont été faites à partir des codex standard les plus « anciens ». Pour les quatre (cinq) manuscrits, il manque une véritable descendance ! S'il y en a eu une, toute trace de leur existence sur parchemin aurait dû être effacée « par hasard ». Une fois de plus, nous admirons la justesse du hasard ; car, comme nous l'avons dit, à travers tous les siècles, les manuscrits conservés se retrouvent comme des orphelins qui n'ont pas et n'ont pas eu de parents (modèles) ! À de rares exceptions près, tous les index grecs existants du NT ont disparu. Un étrange compagnon, ce hasard systématique ! Certes, il ne peut plus nous tromper, nous savons qui se cache derrière lui et le dirige : l'intention de la coopérative des faussaires. En réalité, ces modèles « disparus » n'ont jamais existé et les manuscrits conservés ont effectivement été introduits en fraude dans le monde sous forme de pièces isolées.

CHAPITRE 10

Peur de la clarté du texte biblique

La plupart des théologiens chrétiens de toutes confessions regrettent douloureusement de ne pas disposer, au moins pour les pièces « historiques » principales de leur foi, de récits identiques et sans équivoque des évangélistes et, de surcroît, que le texte des passages concernés ait été transmis de manière si différente. Combien obscure et contradictoire est, par exemple, le récit de l'institution de la Cène ; ici, la confusion vient surtout d'une variante de Luc du texte « occidental ». Aucune perspicacité n'a encore réussi à déterminer ce qui devait être considéré comme la déclaration « originale » sur les évènements du repas du Seigneur.

La plupart des théologiens, comme nous l'avons dit, soupirent devant de telles situations ambiguës ; mais il y a toujours eu des exégètes qui ont vu plus loin et qui, parce qu'ils avaient compris la nature fondamentale de ces ambiguïtés, se sont au contraire réjouis de certaines obscurités de la transmission des textes. Les membres théologiens de la grande campagne de falsification étaient en tout cas sages et savaient qu'il était nécessaire d'opérer avec des contradictions, même dans les récits du baptême et de la Cène, et pourquoi. Contrairement à la majorité des interprètes de textes d'aujourd'hui, ces poètes et penseurs théologiques avaient une peur bien fondée des indications claires et sans équivoque dans les évangiles (à concevoir). Il n'était pas nécessaire à l'époque de chercher des contradictions ; elles se présentaient d'elles-mêmes lorsqu'on entreprenait d'humaniser l'idée du drame chrétien de la rédemption dans l'histoire de Jésus. La « réalité historique » qui en résultait présentait partout des parties antinomiques dans sa structure. Ces tensions dialectiques ne pouvaient en aucun cas être éliminées, car elles constituent des éléments essentiels de « l'évènement du Christ ». De l'extérieur aussi, l'implantation de l'histoire inventée de

Jésus dans le sol de l'histoire réelle présentait toutes sortes de difficultés, qui faisaient qu'il était conseillé de ne pas se mettre dans l'embarras en ce qui concerne les questions de temps et d'espace par des indications claires de noms de lieux et de personnes. Un excellent moyen de se débarrasser des difficultés de toutes sortes qui surgissaient consistait à rejeter la faute de l'existence des contradictions sur la transmission du texte. L'origine des variantes « conscientes » remonterait aux premiers siècles, et nous savons déjà, grâce à l'existence des trois grandes familles de textes, quel usage étendu et réfléchi a été fait de cet outil.

Passons maintenant du général au particulier pour illustrer par quelques exemples la nature des variantes qui ont été introduites dans le texte transmis en tant que modifications intentionnelles du sens. De telles modifications vont souvent jusqu'à la moelle du message biblique de salut. Deux des cas cités ci-dessous montrent que les deux pièces maîtresses du christianisme, le Notre Père et la Cène, n'ont pas été épargnées par des « corrections » de sens.

1. Généralités

Rappelons l'exemple de variante de Matthieu 10:3 donné dans le chapitre précédent. Cet exemple doit être examiné plus en détail pour nous permettre de comprendre le nombre de trois familles de textes. Comme nous l'avons vu, il y a une confusion dans le texte de Matthieu 10:3 concernant le nom d'un disciple. Cette incertitude serait-elle due à l'auteur de l'évangile ? Il est difficile de le croire, car un chrétien primitif, qui est censé avoir écrit l'évangile de Matthieu, sait bien sûr exactement comment s'appelaient les Douze, qui étaient les disciples de Jésus. L'évangéliste a donc mis le nom correct. Mais comment s'appelle-t-il « correctement » ? Le disciple en question s'appelait-il Thaddée ou Lébbée ? L'énigme est d'autant plus difficile à résoudre que la même incertitude apparaît non seulement chez Matthieu 10:3, mais aussi chez un autre « chrétien primitif », à savoir le prétendu auteur de l'évangile de Marc. Comment une telle chose est-elle possible ? D'une part, les chrétiens primitifs devaient

absolument connaître le nom exact du disciple en question ; on ne comprend alors pas du tout comment des ambiguïtés ont pu régner plus tard lors de la transcription. D'autre part, les « originaux » ne devaient déjà pas être tout à fait en ordre, sinon les copistes n'auraient pas pu créer une telle confusion. Nous remarquons déjà qu'un problème artificiel surgit ici ! Laissons de côté les prétendus évangélistes et concentrons toute notre attention sur les copistes, c'est-à-dire sur les scribes dont nous disposons pour les cinq plus « anciens » codex sur parchemin S, B, A, C et D.

S et B nomment le disciple en question Thaddée dans le passage de Matthieu ; D transmet à la place Lebbäus ; « A » transmet et écrit : Lebbäus avec le surnom de Thaddée. Trois indications différentes sont données, en accord avec la trinité du texte global « le plus ancien ». Il n'est cependant pas évident que les manuscrits conservés se répartissent en trois groupes selon la spécificité de leur texte. Pourquoi n'y a-t-il pas plus de groupes, pourquoi pas une douzaine ? (Cela ne change rien au principe de la triplicité dominante si certains chercheurs veulent constater, en plus des trois familles principales, une ou deux sous-familles). Pourquoi donc en principe trois familles de textes ? Nos réflexions doivent partir du principe que les variantes délibérément placées doivent permettre d'établir certaines contradictions. Mais pour introduire des contradictions, il faut nécessairement (au moins) deux codex originaux ou deux groupes de textes. Si une contradiction voulue ne doit ou ne peut pas être « reportée », si une véritable antinomie doit subsister, deux codex standard suffisent comme lieu d'origine de deux familles de textes. Si une contradiction flagrante n'est pas souhaitée, si une oscillation de l'énoncé est plutôt recommandée – comme c'est souvent le cas dans la pensée néotestamentaire –, alors un troisième codex originel (en tant qu'ancêtre d'une troisième grande famille de textes) doit encore voir le jour. La nécessité de l'existence de trois grandes familles de manuscrits néotestamentaires s'explique donc par la nature de la contradiction consciente, intégrée dans la transmission avec une intention déterminée. Les différences textuelles qui reposent sur une simple erreur (négligence) des copistes, et qui ne sont donc pas intentionnelles, ne se classent pas d'elles-mêmes dans trois groupes

caractéristiques, mais se décomposent en une multitude de subdivisions non spécifiques en cas de copiage fréquent. Si nous observons qu'il existe effectivement trois familles de textes principales, dans lesquelles tous les manuscrits conservés peuvent être classés, alors ce phénomène de tripartition systématique ne peut pas être l'œuvre d'un hasard aveugle ; nous pouvons et devons alors en conclure qu'il s'agit d'un phénomène artificiel ! Une telle triplicité planifiée de l'ensemble du complexe textuel prouve avec évidence l'origine artificielle (falsification) des codex standard et de tous leurs successeurs jusqu'à l'époque de l'action de falsification du haut Moyen-Âge. (Des copies postérieures à cette action ont ensuite pu être réalisées de plus en plus en toute bonne foi quant à l'authenticité des modèles).

Notre exemple de variante apparemment si insignifiant, Matthieu 10:3, avec le nom fluctuant du disciple, nous révèle avec une candeur déconcertante le caractère artificiel de la transmission tripartite du texte. Imaginons une situation pratique : trois scribes (soi-disant du IV^{e}/V^{e} siècle) sont occupés à produire des manuscrits du NT. Ils travaillent indépendamment les uns des autres, l'un ne sait rien de l'autre. Ils arrivent alors à Matthieu 10:3 et, pour une raison obscure, il y a une incertitude quant au nom d'un disciple. Les rédacteurs ne veulent pas omettre ce nom, ils doivent donc se résoudre à en ajouter un (qu'ils jugent correct). Ce serait une coïncidence frappante – mais tout de même une coïncidence naturelle – si les copistes, qui travaillent indépendamment les uns des autres, choisissaient tous les trois le même nom (soit Thaddée, soit Lébbée, soit un autre nom). Il se peut aussi que le hasard naturel ait voulu que les trois scribes donnent trois noms différents. Oui, nous voulons encore considérer comme un hasard naturel le fait que deux copistes aient écrit le même nom et le troisième un autre. Mais ce n'est plus un hasard naturel lorsqu'un schéma, un principe, se manifeste dans l'attribution des noms ! Le schéma est : X-Y-XY. L'application de ce principe ne se fait pas mécaniquement, automatiquement ; elle présuppose une opération consciente avec la contradiction et sa levée, c'est-à-dire un accord. Les trois scribes doivent s'être concertés au préalable, ils ne peuvent pas s'être mis au travail indépendamment les uns des autres.

Une conférence des « anciens » copistes des codex standard B, D et A n'est pas seulement improbable, une telle réunion (ou accord épistolaire entre eux) est impossible (en supposant l'authenticité de la transmission) ; car le codex B aurait été écrit au début du IV^{e} siècle ; A au début du V^{e} siècle et D à la fin du V^{e} siècle. Il n'est donc pas possible de comprendre de manière naturelle l'accord des trois copistes qui se manifeste dans le principe de traitement de la contradiction. Mais alors, le phénomène doit être produit artificiellement ; cela signifie que les manuscrits B, A et D ont été réalisés dans le même atelier, à savoir l'atelier de la coopérative des faussaires médiévaux. (Le codex S a été fabriqué plus tard, très probablement au XIX^{e} siècle, à l'appui de B).

2. Le Notre Père

Le Notre Père a toujours été considéré comme l'une des pièces les plus précieuses de la foi et de la vie chrétiennes. En supposant que Jésus et les disciples étaient des personnages historiques, il ne fait aucun doute que cette prière modèle que le Maître a enseignée à ses disciples a dû faire partie, d'abord dans le cercle des disciples les plus proches et bientôt aussi dans les communautés « chrétiennes primitives », des déclarations les plus connues de Jésus et transmises de manière fixe et uniforme dans leur forme. Car le maître, en enseignant la prière (en demandant aux disciples de la mémoriser !), a ordonné : vous devez donc prier ainsi ! Il n'y avait donc aucun risque que le Notre Père subisse des modifications au cours de la tradition en raison d'une incertitude quant à son libellé, par exemple en « oubliant » le nombre de demandes ou leur ordre. Le texte aurait d'ailleurs été très vite fixé par écrit par les évangélistes, mais seulement par Matthieu et Luc. Les deux autres évangélistes n'ont curieusement pas jugé nécessaire de communiquer la prière du Seigneur.

La prière du Seigneur, le Notre Père, nous a donc été transmise par Matthieu (6:9-15) et Luc (11:1-4). Si nous consultons maintenant le texte dans les codex originaux, et en premier lieu le récit de

Matthieu, nous constatons que tous les manuscrits importants – à l'exception de petits détails insignifiants quant au contenu – concordent dans la reproduction du texte. Ensuite, nous examinons les anciens dans le passage parallèle de l'évangile de Luc et nous tombons sur un fait monstrueux. Certes, les manuscrits S, A, C, D présentent les sept demandes dans l'évangile de Luc exactement comme elles le sont dans l'évangile de Matthieu, mais c'est justement le manuscrit B, prétendument le plus ancien, qui propose un Notre Père avec cinq demandes seulement. Et la surprise ne s'arrête pas là : une série d'autres codex – comme les anciens syriaques – ne connaissent que la prière du Seigneur, amputée de deux demandes !

Nous ne pouvons pas nous contenter de noter le fait de ces variantes radicales, il faut l'expliquer. Comment une telle chose a-t-elle pu se produire ? Comment est-il possible que le scribe du manuscrit B (et les scribes des anciens codex syriaques) aient pu omettre deux demandes ? Les scribes étaient pourtant des chrétiens qui gardaient en mémoire leur Notre Père aussi bien (et correctement) que leurs coreligionnaires. Les chercheurs en théologie sont également d'accord sur le fait qu'il ne s'agit pas d'une erreur ou d'un oubli de la part des copistes. Mais il ne reste alors – en supposant une origine « naturelle » des variantes – qu'une seule explication : les graves mutilations ont été effectuées intentionnellement par les copistes. Et cette « explication » est la moins valable, elle n'est pas du tout à prendre au sérieux – si nous supposons et considérons que l'affaire s'est déroulée dans la vie du christianisme primitif. Quel genre de fous devaient être ces scribes (ou leurs commanditaires) pour avoir eu l'idée de modifier à leur guise la prière bien connue du Seigneur. S'ils avaient tout de même osé le faire, ils auraient été dûment rejetés par les autres chrétiens dans la vie réelle avec leur déformation.

Nous pouvons imaginer à quel point les théologiens ont cherché désespérément une issue à cette situation. D'une manière ou d'une autre, ils devaient trouver une explication au comportement énigmatique du scribe de B. Ils pensaient donc avoir découvert une dernière solution pour rendre l'existence des variantes encore

« naturelle ». L'argumentation était la suivante : la faute n'incombe pas aux copistes, mais à l'auteur de l'évangile de Luc. Si l'on suppose que Luc lui-même a délibérément raccourci la prière, alors tout est en ordre et parfaitement compréhensible selon ces critiques. Vraiment ? Dans son livre sur Jésus, le théologien Feine remarque à propos de ce point :

> *« En ce qui concerne le Notre Père, on peut supposer que Luc, qui a souvent abrégé d'autres passages, a reconnu que Jésus avait voulu formuler une courte prière et n'a vu dans la troisième et la septième demande que des développements de la deuxième et de la sixième ».*(59)

Donc : Luc a supposé (!) que Jésus avait voulu (!); ce que Jésus a « vraiment » dit et enseigné, qu'il a ordonné dans ce cas sept demandes, cela ne fait pas autorité pour ce pieux évangéliste ! Ce que les théologiens attribuent ainsi à un chrétien primitif ne semble pas seulement invraisemblable, c'est, d'un point de vue pratique, tout simplement impossible. Dans la vie « réelle » des communautés chrétiennes primitives, personne, pas même Luc, n'aurait eu l'audace et l'irrévérence d'interpréter et d'améliorer la prière du Seigneur, que tout le monde connaissait dans sa version « authentique et originale ». De quelque manière que l'on tourne cette question, que l'on impute la réduction du Notre Père aux copistes ou à l'évangéliste, on ne trouve pas d'explication naturelle aux variantes de l'évangile de Luc du codex B. Cela signifie que le phénomène a été créé artificiellement, et que l'ajout des variantes de texte a déjà eu lieu au cours de l'opération de falsification, sous la contrainte de considérations théologiques.

Sous quelle contrainte les tourneurs de sphères du haut Moyen-Âge ont-ils agi lorsqu'ils ont introduit dans l'un des principaux codex la prière du Seigneur sous une forme abrégée ? Pour quelle raison a-t-on par exemple supprimé la troisième demande (*« Que ta volonté soit faite »*) ? Il suffit de se plonger un peu dans les réflexions des théologiens pour trouver la solution. Les rédacteurs médiévaux des évangiles étaient des hommes sages et érudits qui ont très vite reconnu dans le Notre Père deux pierres d'achoppement. Ainsi, l'humble chrétien sera certainement d'accord, dans son attitude

fondamentale, avec ce que Dieu juge bon de déterminer à son sujet ; il commencera donc par demander : que ta volonté soit faite (pas la mienne !), il exprime qu'il est prêt à se soumettre (en principe) aux décisions de Dieu. Une telle parole de soumission ne contient cependant pas une véritable demande, mais représente une confession d'obéissance à la volonté de Dieu, qui se réalise d'une manière humainement insondable et non influençable. Celui qui prie ne veut cependant pas seulement faire une confession de soumission, il ne veut pas seulement prier, mais demander, c'est-à-dire qu'il veut inciter Dieu à lui accorder quelque chose qui lui tient personnellement à cœur. Si la volonté de Dieu doit toujours être faite sans tenir compte de celui qui prie, la présentation de souhaits humains ne peut plus avoir de sens.

L'un exclut l'autre dans l'ambiance générale. Mais le chrétien pieux peut et doit aussi demander à son Dieu d'exaucer ses vœux personnels ; demandez, et il vous sera donné ! Dans l'évangile de Luc, ce côté humain est fortement souligné dans d'autres passages ; selon Luc 11:6-8 et 18:1-8, il faut persévérer auprès de notre Père céleste avec insistance. L'ambiance passive de la troisième demande est bien sûr en contradiction avec cette attitude active. (Certes, dans la pratique, le simple priant « annule » la contradiction en mettant en valeur, en alternance, les deux points de vue). C'est pourquoi, dans l'évangile de Luc – et dans ce seul évangile – la troisième demande du Notre Père et son accent de soumission ont été logiquement supprimés. La clarté et l'univocité ne devaient pas non plus régner dans la question de la prière ; il fallait absolument préserver l'antinomie dogmatique sous-jacente, qui se manifeste dans la position singulièrement fluctuante de l'homme pécheur par rapport à Dieu le Père.

La suppression de la septième demande « délivre-nous du mal » semble à première vue inutile, puisqu'il s'agit ici, comme on pourrait le penser, d'une demande active, de l'accomplissement d'un souhait. En y regardant de plus près, on s'aperçoit que cette demande recèle un obstacle théologique. D'une part, sa demande est si vaste, voire universelle (il est demandé à Dieu d'éliminer le mal et la méchanceté

en général), qu'il ne peut guère être question d'une véritable demande active au sens humain. D'autre part, cette demande concerne quelque chose d'impossible (d'un point de vue dogmatique), puisque pour le chrétien, le fléau et le mal sont un corollaire inévitable du péché humain durant cette période du monde.

Si nous passons une nouvelle fois en revue l'ensemble du Notre Père, il apparaît avec certitude que les variantes de Luc ont une origine artificielle et théorique. Dans la pratique, c'est-à-dire dans la vie réelle des chrétiens pieux de ces siècles, aucune instance n'aurait osé supprimer deux demandes de la prière bien connue du Seigneur.

Les récits évangéliques de la Cène posent une fois de plus une grave énigme au lecteur de la Bible. Bien que nous trouvions presque naturel de trouver sans cesse des preuves que la contradiction est une caractéristique essentielle de la pensée néo-testamentaire, nous aimerions, au moins dans ce cas, où il s'agit vraiment du cœur du christianisme, trouver une clarté, une netteté et une concordance des récits. En effet, à notre grand étonnement, deux évangélistes rapportent les évènements et les paroles de Jésus lors de l'institution du repas du Seigneur avec une grande concordance de contenu. Matthieu et Marc racontent : alors que Jésus célébrait la dernière Pâque avec les Douze, et qu'ils étaient en train de manger, le Maître rompit le pain et le distribua en disant : *« Prenez et mangez, ceci est mon corps »*. Puis Jésus prit la coupe remplie et la donna aux disciples en disant : ceci est mon sang, et tous en burent. Les deux rapporteurs s'accordent non seulement sur les évènements, mais aussi sur la « signification » du pain et du vin en tant que corps et sang du Christ. Avant de nous tourner vers le récit de Luc, nous nous renseignons auprès de Jean. Que rapporte le quatrième évangéliste ? Il ne dit rien, il ne rapporte pas un mot de toute l'action de l'institution !

Le silence de Jean sur cette question très importante reste une énigme pour tous les théologiens. Que de tentatives d'explications n'ont-elles pas été avancées pour faire comprendre pourquoi cet auteur ne dit rien sur le repas du Seigneur. Il existe une vieille controverse : quel était l'objectif de Jean avec son évangile ? Voulait-il seulement compléter les autres évangiles ou les supplanter ? Personne

n'envisagera sérieusement la deuxième possibilité pour la vie réelle des premiers chrétiens. Supposons que Jean ait voulu compléter ; il a donc omis ce qui était déjà raconté par les synoptiques. A-t-il pour autant omis l'institution de la Cène ? Mais la théorie de la complémentarité n'est pas correcte ; le quatrième évangéliste répète par exemple l'histoire des premiers auteurs concernant la multiplication des pains aux cinq mille personnes et la marche de Jésus sur l'eau. Pourquoi ne répète-t-il pas aussi un fait aussi important pour la foi et le culte que la fondation du repas du Seigneur ? Certains théologiens pensent avoir trouvé la bonne explication. Ils renversent les rôles et pensent que Jean a raison de se taire, car « à l'origine », les autres évangélistes n'auraient pas non plus rapporté l'institution d'un repas sacré, car un tel évènement n'aurait pas eu lieu. Les récits de fondation n'auraient été insérés que plus tard dans les trois premiers évangiles. Il suffit de poser la question « pratique » à ce sujet : pourquoi alors les gens stupides (!) n'ont-ils pas également introduit leur récit dans le quatrième évangile ? – pour comprendre l'inanité de cet argument. Le silence de Jean n'est pas un problème naturel. Mais qu'est-ce qui se cache derrière ? L'évangéliste Luc nous met sur la piste, il nous révèle où se trouve l'obstacle théologique dans l'histoire de la Cène : il s'agit du calice. Luc mentionne deux fois la coupe dans le chapitre 22 de son écrit. Premièrement, au verset 17 : après cela, avant de célébrer la Pâque, Jésus prit la coupe et rendit grâce, en disant : prenez-la et partagez-la entre vous. Il manque ici le plus important : Jésus ne dit pas un mot sur la « signification » de cette coupe, qui ne joue ainsi qu'un rôle de coupe d'adieu. Deuxièmement, au verset 20 : après cela, la coupe apparaît encore une fois, mais maintenant (comme chez Matthieu et Marc) en tant que coupe de la Cène, et ce avec les mots d'interprétation : cette coupe est la nouvelle alliance en mon sang... Une telle mise en avant du calice à deux reprises semble étrange, mais elle doit avoir une raison valable. Il est frappant de constater que la mention « superflue » du premier calice dans l'évangile de Luc n'a été supprimée dans aucun des « anciens » codex standard, qui ne font pourtant preuve d'aucune timidité en matière d'« amélioration ». Le manuscrit « occidental » « D » transmet lui aussi fidèlement le verset

17 avec le calice ordinaire de la Pâque et de l'adieu. Nous mentionnons le codex D pour une bonne raison, à savoir parce que ce manuscrit nous réserve la plus grande surprise. En effet, le scribe de D supprime aussi, mais quoi ? Il omet le verset 20, c'est-à-dire qu'il supprime sans se soucier de l'acte d'institution tout entier, y compris les paroles de l'interprétation qui concernent la coupe de communion ! Cette fois-ci, même le critique textuel le plus confiant ne pourra pas supposer que la négligence et l'inattention du copiste sont la cause de l'omission de ces phrases importantes pour la foi. Il ne fait aucun doute que l'intention et la réflexion étaient à l'œuvre. Intention d'un copiste du quatrième siècle ? Oh non ! Comment un chrétien pieux et orthodoxe de cette époque aurait-il pu avoir l'idée folle de défigurer le récit lucanien de la Cène, connu de tous, à l'endroit le plus sacré, en supprimant non pas le calice pascal ordinaire, mais le calice sacré ? Comment aurait-il pu éviter toute détection l'espace d'une seule journée avec un texte aussi mutilé !

Il y a des historiens qui argumentent sérieusement : si un évènement en soi impossible est rapporté par plusieurs auteurs, c'est qu'il doit y avoir du vrai là-dedans. Et voilà que non seulement le scribe de D a omis le verset 20, mais que certains latinistes anciens n'ont pas hésité à passer sous silence le calice de la Cène chez Luc. Un autre « copiste du V^{e} siècle », loin en Syrie, a eu l'idée « évidente » d'amputer Luc du verset 20 pour cause d'insignifiance ; il n'a pas touché au verset 17 avec la coupe ordinaire ! C'est le cas du Syrien de Cureton. Le Syriaque sinaïtique, qui daterait du IV^{e} siècle, n'est pas allé aussi loin ; il s'est contenté de réorganiser les versets – 19:20a, 17:20b, 18 – de manière à éviter de mentionner deux fois la coupe et à ne mentionner que le calice de la Cène.

Voilà pour les faits textuels : ils exigent une explication de leur origine, et l'on voit alors une fois de plus à quel point notre questionnement diffère profondément de la formulation du problème des théologiens (et des critiques de la relativité en général). La question des théologiens vise – en partant du principe que l'un des deux textes doit être authentique – la version « originale » de Luc.

« La question de savoir si, dans la péricope de la Cène de Luc, les versets 19b, 20 avec S, B, A, C et autres doivent être considérés comme originaux ou s'ils doivent être rejetés avec D et un certain nombre d'italacodex, n'est toujours pas résolue », écrit W. Bauer. *« Des noms prestigieux ont défendu ces deux points de vue. Mais il manque jusqu'à présent une motivation claire pour expliquer comment 19b, 20, s'ils étaient originaux, ont pu être supprimés, de même que, dans le cas contraire, une explication pour l'augmentation ultérieure ».*(60)

On ne l'admet pas encore, mais il s'avère assez clairement qu'une explication naturelle des énigmes de variantes est introuvable. Les critiques de la relativité se rassurent, bon gré mal gré, avec une indécision, car la question dont tout dépend en fin de compte est étrangère à leur pensée et à leur recherche. La question décisive est ici aussi : naturelle ou artificielle ? Et comme toute explication pratique naturelle échoue, la réponse ne peut être que la suivante : le faisceau de variantes du récit de la Cène de Luc est un produit artificiel issu de tensions dogmatico-théologiques, fabriqué par les pères érudits de l'action falsificatrice médiévale.

Nous l'avons déjà suggéré : la pierre d'achoppement est le calice sacré de la Cène. Et puis, nous nous souvenons des violentes querelles de calices dans l'Église de la fin du Moyen-Âge. L'omission du verset 20 dans le récit de Luc doit maintenant montrer que lors de la consommation de la Cène (par les laïcs), le pain (en tant que corps du Christ) suffit amplement ; on veut donc motiver, avec le Luc mutilé, le retrait du calice qui ne convient pas aux chrétiens laïcs. Cette situation explique également le silence du quatrième évangéliste sur la délicate question de la Cène, ainsi que le fait que la lacune déconcertante de cet évangile n'a jamais été comblée. Il ne fallait en aucun cas laisser Jean prendre parti en présentant lui-même les évènements d'un côté, car cela aurait renforcé à l'excès le poids de son témoignage. Ce n'est qu'à une époque où la question de la coupe était factuelle et brûlante, à la fin du Moyen-Âge, que les variantes des manuscrits D, des latins anciens et des syriaques, qui plongent délibérément la Cène du Seigneur dans un crépuscule dogmatique et historique, ont pu être placées, c'est-à-dire que ces codex ne peuvent pas dater de l'an 475. Et les autres volumes en parchemin « très

anciens » comme S, B, A, C, etc. ? Ces manuscrits ne peuvent pas non plus avoir été créés aux IV^{e}/V^{e} siècles, malgré tous leurs « signes d'authenticité ». La preuve est fournie (à ce niveau) par le silence éloquent de Jean l'Évangéliste : dans chacun de ces codex, il manque un récit du quatrième évangéliste sur l'institution de la Cène. Mais cette absence ne trouve une motivation naturelle que dans le contexte de l'apparition des variantes dans les manuscrits D, Itala et Ancienne Syrie. Le fait que les « anciens » codex sur parchemin ne datent pas tous de la même décennie (le Moyen-Âge), et que certains des prétendus anciens n'aient vu la lumière d'un bureau qu'à une époque plus récente, ne réduit pas la démonstration ci-dessus, mais en modifie seulement l'idée de base. Mais c'est toujours la crainte d'une déclaration claire et sans équivoque qui est à l'origine de l'apparition des variantes.

CHAPITRE 11

L'origine unitaire des familles de textes

L'examen des trois exemples de textes dans le chapitre précédent a permis de constater de manière critique que les variantes « conscientes » que l'on trouve dans les codex standard sont conçues selon le schéma de contradiction x-y ou x-y-xy. Un tel travail de copistes indépendants selon un principe de composition ne peut pas être déduit du jeu du hasard, il présuppose une action planifiée et donc un accord de la part des copistes concernés. Pour les copistes des IV^{e} et V^{e} siècles, une entente en la matière était impossible ; il en va autrement pour les scribes qui faisaient partie des acteurs de l'action des érudits du haut Moyen-Âge, chez qui les discussions sur la tactique à adopter devaient être à l'ordre du jour.

Peut-on oser conclure, sur la base des exemples de variantes cités, que la présence de trois familles principales dans la transmission du Nouveau Testament n'est pas un phénomène naturel de l'évolution historique, mais une situation créée artificiellement ? Quelqu'un qui ne connaît que le contenu des chapitres précédents aura raison de dire que cette conclusion est prématurée, car elle n'est pas suffisamment étayée. Mais le lecteur de cet ouvrage a déjà acquis une base de preuves si complète et solide qu'il est en mesure de juger par lui-même si les quelques exemples de variantes que nous avons cités justifient déjà la conclusion d'une création artificielle des groupes de textes. Mais nous voulons encore faire un pas de plus et, conformément à notre méthode critique, poser cette fois encore le problème de l'ensemble du phénomène des variantes. La réalité des familles de textes principaux ne fait aucun doute : la recherche sur les manuscrits a établi leur existence par un travail de comparaison approfondi. Ce qui importe, c'est de trouver une explication à l'apparition de ces groupes. On s'est déjà suffisamment creusé la tête pour savoir quelles causes naturelles ont pu être à l'origine de l'étrange division du texte des écrits bibliques dans l'« ancienne

Église ». Examinons de plus près ces tentatives d'explication « naturelles ».

Nous supposons une fois de plus que la transmission du NT est authentique dans sa racine et qu'elle a connu une croissance naturelle par la suite. Toutes les réflexions qui tournent autour du problème de l'enchevêtrement des variantes bibliques doivent nécessairement prendre comme point de départ le texte tel qu'il est disponible dans les codex standard. Si l'on examine, à partir de cette base, l'évolution du texte au cours des siècles, on obtient un résultat surprenant et très important. Il s'avère que toutes les contradictions graves (« conscientes ») dans le texte sont déjà établies au IV^{e} siècle (l'époque supposée de la création des manuscrits sur parchemin les plus « anciens »). Si l'on tient compte des papyrus récemment découverts, la date de création des variantes principales remonte même au II^{e} siècle. Nous sommes donc confrontés au « fait » que presque immédiatement après la rédaction des originaux bibliques, une « adaptation » insouciante et effrénée de leur texte original « commence ». Le caractère frappant de ce phénomène est encore souligné par le « fait » tout aussi frappant qu'aucune variante importante ne se produit après le IV^{e} siècle.

Si l'on demande aux chercheurs en théologie leur avis sur la manière dont il a pu se produire une confusion textuelle aussi inouïe dans les premiers temps du christianisme, on obtient la réponse suivante : *« Le texte du N. T. n'était pas encore fixé de manière intangible au cours des deux premiers siècles ».*[61]

Mais cette information n'explique rien, elle ne fait que décrire la situation avec une nouvelle tournure. Nous continuons donc à demander : pourquoi le texte (par exemple des évangiles et des actes des apôtres) n'aurait-il pas été fixé au départ ? Il était pourtant fixé dans les écrits originaux qui n'auraient été rédigés que très récemment ? Il s'agit pourtant de copies de ces autographes ! Les théologiens ont beaucoup réfléchi à cette énigme fondamentale de la transmission du Nouveau Testament, mais ils ne sont pas à l'aise, car ils doivent admettre que la chose est difficile à comprendre. Ils ont fini par trouver quelques explications « naturelles » à l'irruption du

déluge de variantes au cours des premiers siècles. Après cela, le flottement du texte serait même « au fond » considéré comme tout à fait naturel. Curieux, écoutons attentivement de telles tentatives d'explication.

E. Nestle veut découvrir dans la stupidité des copistes la cause de la confusion des textes.

> *« Les scribes étaient souvent des gens ignorants qui copiaient leurs modèles avec une grande fidélité [!], mais une simplicité tout aussi grande [!]. D'où la quantité innombrable de prescriptions ».*

E. Fascher n'est pas d'accord : il attribue au contraire le chaos à la sagesse des copistes.

> *« Ces manuscrits proviennent d'hommes qui n'ont pas simplement recopié mécaniquement un modèle, mais qui, sur la base de leur propre réflexion, ont amélioré le texte, l'ont rendu plus clair ou plus compréhensible, comme ils le pensaient. En procédant de la sorte, ils sont devenus des interprètes d'un texte à recopier, que le commanditaire du manuscrit n'a pas eu le temps de voir, c'est-à-dire qu'entre le texte et la copie, le copiste interprète se glisse et impose son interprétation à son futur lecteur, puisqu'il n'a pas encore connaissance d'un texte faisant autorité. »*(63)

Nestle et Fascher avancent des arguments qui se comportent comme le moins et le plus et qui, en fin de compte, s'annulent. Il s'agit maintenant de projeter les choses, ou plutôt les personnes (scribes) que nous venons de décrire, dans la (prétendue) réalité des I^{er} et II^{e} siècles, afin de pouvoir juger de leur existence et de leur comportement dans le milieu chrétien primitif. Selon Nestle, les copistes étaient des gens simples ; leurs nombreuses erreurs et prescriptions proviennent de leur ignorance. Mais que demandait-on dans les milieux chrétiens des premiers temps en ce qui concerne les qualités d'un copiste ? Ces personnes n'avaient vraiment pas besoin d'être des mathématiciens ou des philosophes érudits. Ils étaient suffisamment instruits pour leur métier s'ils avaient appris à écrire, s'ils comprenaient le grec et s'ils connaissaient les principales doctrines (notions) de leur religion. Il ne fait aucun doute qu'à « l'époque », les copistes auraient également satisfait à ces exigences, sinon ils pouvaient difficilement s'attendre à être utilisés comme

copistes de codex bibliques grecs. Et puis, de tout temps, un bon copiste devait encore remplir une condition fondamentale : il devait accomplir le travail qui lui était confié « avec une grande fidélité » ; et selon Nestle, c'était le cas, Dieu merci, des copistes « paléochrétiens » ! Que faut-il en conclure ? Que de tels hommes, certes simples, mais travaillant consciencieusement, pouvaient offrir, même au IX^{e} siècle, la meilleure garantie de bonnes copies, avec peu d'erreurs. Car celui qui copie avec une grande fidélité ne procède pas de manière éphémère, mais est contraint de procéder avec une attention constante. En bref, le scribe de Nestlé aurait été un copiste idéal, qui aurait livré un manuscrit très propre avec très peu de fautes d'orthographe.

Il en va autrement du copiste que Fascher s'est représenté ; il se révèle être l'exemple type d'un scribe tel qu'il ne devrait pas être. Examinons comment ce genre se présente dans une communauté chrétienne primitive, c'est-à-dire dans la vie réelle. Certes, il déborde d'instruction, mais il n'a que faire de la fidélité dans la copie. Il sait certaines choses, pour ne pas dire tout, bien mieux que son modèle, c'est-à-dire que l'auteur, l'évangéliste. Il est indigne de lui de copier mécaniquement ; il ne se contente pas de recopier, il « crée » en soumettant le texte transmis à son « interprétation ». Il ne sait rien de la signification autoritaire de l'œuvre qu'il doit copier, bien qu'il s'agisse d'écrits ecclésiastiques de grand prestige, dont les originaux auraient été rédigés il y a quelques années seulement ! La tâche principale du scribe de Fascher consiste à « améliorer » et à « rendre plus clair » le plus de choses possible. Il imprime ainsi vigoureusement la marque de son esprit sur chaque modèle biblique ; et voilà que les commanditaires – un presbytre ou un évêque – apprécient ce procédé, acceptent avec enthousiasme les copies « modifiées » et les utilisent joyeusement dans la prédication et l'enseignement – sans qu'aucun membre de l'église ne s'offusque de l'utilisation de livres sacrés dont le texte se contredit en de nombreux endroits ! Fascher et d'autres théologiens diront : il est vrai qu'une telle liberté dans le traitement du texte de la part des écrivains chrétiens primitifs peut nous paraître incroyable ; mais nous devons nous incliner devant les faits, car les anciens codex témoignent de

manière manuscrite du peu de respect que l'on ressentait pour la lettre du texte. Et c'est pourquoi les chercheurs en théologie cherchent toujours une explication à ce fait (sur papier !). Mais on ne peut pas trouver d'explication naturelle, c'est ce qu'enseigne également la tentative de Fascher. Nous n'avons pas besoin d'en dire beaucoup plus, car l'« interprète » de Fascher est impossible en tant que phénomène psychologique de masse – comme cela aurait été le cas – dans le milieu du christianisme primitif.

Kenyon et d'autres ont donné l'explication suivante : ils ne veulent pas nier que les évangélistes, en écrivant leurs récits sur la vie de Jésus et l'œuvre de ses apôtres, poursuivaient un but pratique, à savoir *« répandre la connaissance de leur fief et de leur enseignement dans la communauté chrétienne »*. Mais – et c'est là que Kenyon présente son explication – *« personne n'a pensé à l'avenir de ces écrits, car celui-ci était de toute façon de courte durée en raison du retour du Christ, pourquoi donc se soucier à ce point de fidélité littérale »*.[(64)] Kenyon trouve cet argument immédiatement plausible, car il assure : *« Dans de telles circonstances, il ne faut évidemment (!) pas s'étonner de l'apparition d'une multitude de variantes »*. Nous ne considérons pas du tout son explication comme naturelle, car elle présuppose à nouveau, en ce qui concerne les copistes, l'apparition en masse de personnes qui savent tout. Que l'on se rende compte de l'état d'esprit d'un chrétien pieux de l'époque « la plus reculée » ; il attend la fin prochaine de ce monde, ou le retour imminent du Seigneur ! Il veut et doit donc être préparé pour ce jour. Comment peut-il se préparer comme il se doit ? En faisant ce qui est juste (ce que Dieu veut) et en croyant ! Ce qui est juste est écrit pour lui dans les « évangiles », qui contiennent les actes et les enseignements de Jésus à titre d'exemple et d'avertissement. Et l'« esprit de ces enseignements, le pieux le trouve exprimé par des mots précis – comment aurait-il pu sérieusement venir à l'esprit d'un chrétien, dans cette situation d'attente du retour imminent du Seigneur, d'interpréter et de corriger, en tant que copiste, la parole du Sauveur (le texte de son enseignement fixé par écrit) ? Comment, dans une situation aussi tendue, non pas un seul, mais de nombreux scribes auraient-ils pu être prêts à modifier le texte « sacré » à leur guise, sans se soucier de quoi que ce soit ? Les donneurs d'ordre et

l'ensemble de la communauté auraient chassé de l'atelier d'écriture un tel « sachant » (ou même un copiste bâclé). Lorsqu'on recopiait les évangiles « à l'époque », on ne pensait certes pas « à l'avenir » de ces écrits, mais d'autant plus à la présence nécessaire de ces livres, à leur existence momentanée. Et surtout, tout chrétien pieux aurait insisté pour avoir en main une copie avec le texte « correct ». En « réalité », tous les copistes auraient donc été contraints de transcrire le texte de l'original aussi fidèlement que possible, c'est-à-dire que l'invasion d'un déluge de variantes en l'espace d'un siècle n'aurait jamais pu avoir lieu.

Même le théologien le plus intelligent ne trouvera pas d'explication naturelle à l'origine de la confusion de variantes qui règne dans les manuscrits (des « premiers temps »), pour la simple raison qu'il est prouvé qu'il y a là un problème artificiel qui nous guette. Combien de fois avons-nous déjà trouvé de tels problèmes artificiels ; la transmission manuscrite du NT – et pas seulement la transmission biblique ! – en regorge. Nous allons tout de suite faire la connaissance d'un nouvel amas de problèmes, si nous nous plaçons maintenant sur le pont de la transmission du texte du II^{e} au IV^{e} siècle.

En supposant toujours avec audace que la transmission biblique possède une factualité historique, nous pouvons constater qu'entre le II^{e} et le IV^{e} siècle, il a dû se passer toutes sortes de choses dans le luxuriant domaine des variantes. Certes, les « contemporains », d'ordinaire très loquaces, gardent le silence sur ces évènements, comme s'ils craignaient de trahir des secrets. On sait que le IV^{e} siècle est considéré comme le scalaire de naissance de nos fameux cercles bibliques sur parchemin, et nous savons déjà qu'avec l'apparition des codex standard, les trois grandes familles de textes apparaissent et commencent à se multiplier. Le phénomène de la division du texte en trois groupes principaux doit maintenant être examiné à nouveau, et il s'agit ici de la question de l'origine de cette triple couche. Pour le dire de manière imagée : aux I^{er} et II^{e} siècles, une mer de variantes s'agite devant nous ; au IV^{e} siècle, nous voyons cette eau s'écouler dans trois lits de rivières. Mais comment ces canaux ont-ils été créés ?

Qui les a creusés et y a déversé l'eau des variantes ? Cette affaire importante a dû être planifiée et réalisée « à l'époque » par des hommes (des chrétiens) ; mais par quelles instances ? Un profond silence règne dans le vaste cercle des « contemporains ».

Les théologiens d'aujourd'hui nous enseignent qu'à un moment donné et quelque part à cette époque – avant le IV^{e} siècle – des révisions ont été apportées au texte afin de mettre de l'ordre dans l'imbroglio des variantes. D'après les manuscrits standards, trois grandes révisions du texte ont dû avoir lieu. Demandons à Kenyon ce qu'il en est. Il hausse les épaules et avoue :

> *« Nous ne savons pas à quelle époque et par qui ont été entreprises les révisions qui sont à l'origine de nos familles de textes actuelles... tout ce que nous pouvons dire, c'est que vers le IV^{e} siècle, les principales différences dans les différentes transmissions s'étaient formées ».*

(Il convient de noter que certains chercheurs prétendent avoir découvert deux des réviseurs de textes dans le presbytérien Lucian et un Hesychius autrement inconnu, tous deux supposés vivre vers l'an 300). Kenyon a réfléchi à la manière dont il fallait se représenter les processus (passés sous silence) et en arrive aux conclusions suivantes :

> *« Les révisions étaient limitées dans l'espace et dans le temps, elles reposaient sur l'initiative d'évêques ou d'érudits isolés, et leur influence ne s'étendait généralement pas au-delà du voisinage le plus proche. Ensuite, des manuscrits ont parfois été transférés d'une partie de l'Empire à une autre, par exemple de Rome à Antioche ou Alexandrie ou vice-versa, et les exemplaires qui s'y trouvaient ont ensuite été améliorés, de sorte qu'un mélange des différents textes locaux a vu le jour. »*

D'après cette présentation, les révisions étaient des actions isolées, fortuites et indépendantes dans le vaste espace de l'Église ; l'Église dans son ensemble ne s'occupait pas du douloureux problème des variantes. Ce fait (de papier !) doit nous étonner au plus haut point ; car dans une autre affaire, à la même époque, l'Église aurait pensé et agi d'une seule voix dans l'ensemble de ses communautés : lorsqu'il s'agissait de déterminer quels écrits chrétiens (évangiles, épîtres, etc.) devaient être inclus dans le « canon » et sanctionnés ensemble

comme le « livre de l'alliance » de l'Église universelle. Le grand silence des « contemporains » plane également sur la manière dont on en est arrivé « alors » tout à coup à cette unité de pensée et d'action, mais nous ne pouvons pas encore nous occuper plus en détail de cet évènement très important à cet endroit, nous voulons seulement prendre acte du fait que l'Église pouvait, le cas échéant, être assez unie en « des temps si reculés ».

Comment ? Tout aurait-il été réglé et en ordre « à l'époque » avec la canonisation formelle de certains écrits ? La tâche la plus importante n'aurait-elle pas été toujours exigeante devant l'Église ? L'établissement d'un texte fixe et uniforme des écrits canonisés ? Une fois de plus, en supposant que la confusion des textes ait pu survenir si rapidement – ce qui aurait été impossible dans la vie réelle des premiers chrétiens – il fallait non seulement se dire dans telle ou telle communauté que cela ne pouvait pas continuer ainsi, qu'il fallait mettre de l'ordre le plus vite possible, mais que la chrétienté tout entière devait absolument attacher la plus grande importance à la purification et à l'uniformisation du texte en désordre. Ces contemporains n'auraient certainement pas été si stupides ou indifférents qu'ils n'auraient pas vu non seulement l'avantage, mais aussi la nécessité d'un texte fixe et unifié. Et comme une telle action était rapide et facile à réaliser à cette époque précoce ! Il suffisait de se saisir des autographes des épîtres et des évangiles pour mettre fin, du jour au lendemain, à toute la hantise des variantes. Car c'est là encore un profond mystère : pourquoi n'a-t-on pas consulté les écrits originaux ? Pourquoi « à l'époque » – à peine cent ans après la mise par écrit – tout le monde chrétien faisait-il comme s'il n'y avait pas eu d'autographes du tout ?

Bien sûr que les autographes du Nouveau Testament ont existé, rétorquent les théologiens ; mais les écrits originaux étaient malheureusement déjà perdus à l'époque !

> *« Même dans les premiers siècles, nous ne trouvons aucune trace certaine qu'ils (les écrits originaux) étaient encore présents et connus. Sinon, les docteurs de l'Église comme Tertullien, Origène et d'autres se seraient certainement référés aux autographes dans leur querelle avec les hérétiques... sur le texte ».*(65)

Les autographes ont donc dû disparaître incroyablement vite, et tous les autographes des livres canoniques ! Certains expliquent qu'une disparition aussi rapide n'a rien d'étonnant, puisque les originaux avaient été arrachés aux chrétiens et détruits pendant les persécutions. Certes, de nombreux écrits chrétiens ont dû être retrouvés et détruits, mais les chrétiens auraient certainement pris des dispositions à temps pour cacher et sauver en premier lieu les autographes. Il est impossible que tous les originaux aient été détruits en si peu de temps. Comme on le sait, à cette époque précoce – mais alors qu'il ne restait déjà plus une seule feuille des manuscrits originaux – les persécutions de l'Église étaient encore supportables et ne se sont produites que dans le cadre d'actions mineures et localisées. En outre, la première série de copies directes des originaux, qui auraient presque eu le rang et la valeur des autographes, aurait également existé « à cette époque ».

Mais bon : confions-nous encore quelques instants à la transmission (falsifiée) et laissons-nous convaincre que, dès le II^e^ siècle, on ne savait plus rien des originaux (et des premières écritures) existants dans les paroisses. À cette époque, on a donc essayé ici et là de mettre un terme à la dégradation du texte. Mais comment mettre en œuvre cette louable intention ? Eh bien, la manière dont un « chrétien primitif » qui en avait envie voulait s'y prendre était laissée à son entière discrétion. Nous laissons à nouveau la parole à Kenyon, qui nous montrera que « réellement » les réviseurs s'acquittaient de leur tâche de manière tout à fait individuelle.

(1) *Le texte « a », également appelé texte byzantin*. (Ici, le codex A est l'un des principaux témoins en ce qui concerne les évangiles. Sinon, « a » est représenté par la majorité des majuscules et presque tous les minuscules).

Certains réviseurs *« considéraient que leur tâche consistait essentiellement à rendre le texte aussi clair et compréhensible que possible... Le résultat était un texte lisse et facile à lire, qui avait certes perdu une grande partie de son caractère original et s'en était éloigné dans les détails... s'en écartait considérablement. C'est ainsi qu'est né un texte comme le texte 'a' ».* Ce texte (qui a ensuite donné naissance au « *Textus Receptus* », le plus répandu) a été

« progressivement » modifié par révision. *« Cela ne signifie pas que cette révision ait été une entreprise planifiée à une époque donnée ...Elle est plutôt le résultat de forces et d'aspirations qui ont agi pendant une longue période. Il s'agissait en partie d'efforts inconscients... »* Malheureusement, personne n'est vraiment intelligent en ce qui concerne la naissance « non planifiée » et en partie « inconsciente » de cette soi-disant famille de textes byzantins. Il est tout de même difficile (ou plutôt impossible) de vouloir résoudre de manière naturelle un problème créé artificiellement.

(2) *Le texte b, également appelé texte neutre ou alexandrin.* (Témoins principaux les deux codex B et S.)

Selon Kenyon, l'Église primitive doit ce texte à un *« érudit qualifié, dont le principe directeur est l'exactitude et non l'édification ». « Il s'efforce de consulter les manuscrits les plus anciens qu'il a pu obtenir et de comparer leurs lectures à la lumière de la science critique... et parce que le texte 'b' semble reposer sur ces principes, c'est pourquoi la plupart des érudits sont aujourd'hui d'avis qu'il nous offre dans l'ensemble le texte le plus pur. »*[66] Quel dommage que ce savant « chrétien primitif » n'ait plus pu consulter un seul original vers les années 100-150 ! Sinon, le résultat de son travail d'éditeur aurait été combien facile et fiable.

(3) *Le texte « d », également appelé texte occidental.* (Principaux représentants : codex D et latin ancien).

L'auteur de ce groupe de textes, le plus étrange de tous, aurait été un éditeur *« qui se sentait plus indépendant dans son travail ».* Il *« traitait le texte plus librement, il modifiait les tournures selon son propre goût... il ajoutait plutôt qu'il n'omettait quelque chose ...C'est à peu près ainsi qu'il faut concevoir la genèse du texte 'd' ».* – Ce révisionniste esquissé par Kenyon aurait manifestement été un grand diseur et un je-sais-tout autocratique, un érudit qui ne manquait certainement pas les autographes « perdus » dans ses opérations. Il aurait également été l'homme prescient qui, dès les II^{e} et III^{e} siècles, avait conscience que, plus tard, le calice de la Cène déclencherait des luttes, raison pour laquelle il s'était senti obligé de prendre à temps des dispositions textuelles dans ce sens.

Kenyon distingue encore un texte « y » et un texte « e ». On peut bien sûr séparer ces sous-groupes des familles principales en raison de certaines particularités communes, mais ce procédé ne fait pas disparaître l'importance de principe qui revient aux trois familles supérieures de textes.

Les tentatives d'explication d'autres spécialistes de la Bible ne sont pas différentes ni meilleures que les idées ci-dessus concernant l'origine des groupes de textes. Ce n'est pas étonnant, car nous savons qu'il s'agit ici aussi d'une des nombreuses situations de transmission créées artificiellement par les tourneurs de sphères et qui ne peuvent pas être expliquées par des arguments raisonnables. Il suffit de deux remarques pour faire apparaître clairement le caractère fantaisiste des évènements prétendument chrétiens primitifs en ce qui concerne l'organisation du texte.

Rappelons – d'après le chapitre 7 – que les principaux témoins du texte en ß, les codex B et S, auraient été écrits en Égypte. Dans les communautés chrétiennes du pays du Nil, le type de texte « alexandrin » à la base de ces manuscrits aurait donc dû être répandu, c'est-à-dire utilisé « à l'époque ». C'était sans aucun doute le cas, disent les biblistes, avant d'ajouter avec un certain embarras : mais le texte alexandrin n'était pas le seul à prévaloir aux II^{e} et III^{e} siècles ; d'autres formes de texte étaient utilisées en même temps en Égypte, sans doute parce que la nouvelle révision n'avait pas réussi à s'imposer partout tout de suite. Nous pourrions admettre cet argument. Mais lorsque nous entendons dire que dans les communautés égyptiennes de cette époque précoce, comme le montrent en particulier les nouveaux papyrus, des représentants de toutes les familles de textes (à l'exception de la famille byzantine) coexistaient pacifiquement dans l'usage ecclésiastique, notre méfiance critique s'éveille. En théorie et en fiction, le fait proclamé de la coexistence (de la confusion !) des formes textuelles les plus diverses n'engendre certes aucune difficulté ni aucun litige ; mais si l'on place ces choses dans la dure pratique du milieu égyptien chrétien primitif, elles prennent alors une autre tournure, elles deviennent actives et commencent à s'entrechoquer dans l'espace.

Pour ceux qui pensent qu'une telle salade de textes était possible sur les bords du Nil pour l'enseignement et la prédication, nous les invitons à jeter avec nous un coup d'œil sur le texte des codex B et S, qui représentent tous deux une famille, celle des Alexandrins. Nous nous souvenons que B et S ont peut-être même été écrits dans le même atelier (égyptien), comme le suggèrent certaines particularités graphiques. (Nous ne tenons pas compte ici du fait que leurs lieux de naissance se trouvent en réalité ailleurs et à des siècles bien plus tardifs). On pense que les membres d'une même famille se ressemblent, surtout s'il s'agit de jumeaux (comme B et S). De ce point de vue, B et S nous réservent une surprise. Certes, on trouve dans le texte de nombreuses caractéristiques familiales communes, mais très souvent nous sommes déconcertés et nous nous trouvons face à des parties dans lesquelles les deux frères ne sont pas d'accord et se séparent. Nous ne citerons ici que quelques exemples significatifs tirés de l'évangile de Luc. Dans le cadre du récit de la Passion, Luc 22:43-44 traite de l'agonie de Jésus et de sa fortification grâce à un ange venu du ciel. Le codex S mentionne cette scène, le codex B l'omet. Le récit de l'agonie est d'ailleurs également absent dans A, alors que D le contient, c'est-à-dire que S accompagne ici D, alors que B se joint à A. Dans Luc 23:34, Jésus dit sur la croix : Père, pardonne-leur... ce que l'on retrouve également dans B : B laisse à nouveau tomber cette demande. Et dans ce cas, S ne marche pas de nouveau avec D comme auparavant, mais avec A, tandis que B change également de partenaire et est d'accord avec D en ce qui concerne la demande omise. Un autre exemple de l'opposition entre S et B est fourni par Luc 24:51 avec l'annonce de l'ascension de Jésus à Béthanie ; c'est maintenant B qui contient cette information, tandis que S (avec D) reste silencieux à ce sujet !

Que signifie tout cela ? Que signifie le fait que de fortes contradictions apparaissent même entre des codex jumeaux de la même révision ? Pour un critique qui ne manque pas de replacer la situation décrite dans la réalité et la pratique du milieu en question, la réponse ne tarde pas à venir. Le verdict est le suivant : nous devons conclure de certains indices de l'histoire des textes les plus anciens que les mêmes personnes (le même cercle de chrétiens, soi-disant du

II^e/III^e siècle) qui auraient jugé nécessaire une révision des textes de leurs écrits ecclésiastiques (canoniques) et qui l'auraient effectuée, ont profité de l'occasion de cette action de purification pour réintroduire immédiatement dans le texte purifié de nouvelles variantes de nature incisive ! Ce prétendu fait ne peut être qu'une invention, car il supposerait sinon chez les personnes en question un état d'esprit d'une contradiction des plus flagrantes, ce qui aurait été impossible comme phénomène de masse dans la vie réelle des chrétiens pieux de l'époque.

Le phénomène (sur papier) d'une « amélioration » effrénée des textes, associée à des métissages textuels monstrueux, tel qu'il nous apparaît comme un « fait » durant les premiers siècles en Égypte, ne peut être considéré comme le fruit du hasard. Ce mélange de textes, dont la caractéristique principale est la contradiction, doit être intentionnel ! Avec ce résultat, la critique nous ramène à la démonstration du chapitre précédent, car le résultat de l'artificialité de toutes les variantes de textes « chrétiens primitifs » qui y a été obtenu est complété et pleinement confirmé par le présent. Rappelons en particulier que les variantes – il est question des variantes « conscientes » – sont harmonisées entre elles dans les codex standard. On s'aperçoit à chaque pas que les contradictions (et donc les mélanges de textes) sont voulues et que les soi-disant révisions servent en réalité à modeler et à diviser méthodiquement la masse des textes afin d'ancrer et de perpétuer les antinomies de l'histoire du salut. L'Église n'a jamais osé décider quel texte (des trois) devait être le texte révélé.

Toutes ces observations sur le texte « chrétien primitif » ne permettent raisonnablement que la conclusion suivante : les familles de textes incarnées dans les « anciens » codex sur parchemin doivent avoir une origine uniforme (artificielle, théorique) et doivent leur création commune à une action qui, selon l'époque, se situe à un siècle beaucoup plus tardif.

CHAPITRE 12

Le texte mixte des papyrus nouvellement découverts.

Toutes les nouvelles et récentes découvertes de papyrus du Nouveau Testament, accueillies avec tant de joie par les biblistes, sont des falsifications (modernes). En effet, puisque le résultat général de nos recherches jusqu'à présent, basé sur une douzaine de preuves individuelles, affirme que les ancêtres parcheminés A, B, C, D, S ... ne peuvent pas être des témoins écrits des IV^{e}/V^{e} siècles, il est exclu que les papyrus nouvellement apparus en Égypte et en Syrie représentent des pièces authentiques des premiers siècles. Cette conclusion découle clairement de l'étroite parenté textuelle des papyrus avec les codex standard. Il reste à dire quelque chose de révélateur sur la nature et la signification de ces liens textuels, mais il convient tout d'abord de rapporter une observation intéressante qui se rapporte à l'histoire des nouvelles découvertes de papyrus. Cette observation nous révèle que la succession des découvertes a été secrètement dirigée.

Nous nous concentrons sur les fragments de papyrus qui contiennent des phrases tirées de chapitres de l'évangile de Jean. Ce qui frappe d'emblée, c'est le nombre relativement important de papyrus contenant des passages de cet évangile. Si l'on compte P 66 (le papyrus Bodmer II), on trouve parmi les 68 papyrus connus à ce jour un total de 18 papyrus contenant le texte du quatrième évangile. K. Aland en donne le résumé suivant :[(65)]

P 2 (V^{e}/VI^{e} siècle) Chapitre 12
P 5 (III^{e}/IV^{e} siècle) Chapitre 1, 16, 20
P 6 (V^{e}/VI^{e} siècle) Chapitre 10, 11
P 22 (III^{e} ou III^{e}/IV^{e} siècle) Chapitre 15, 16
P 28 (IV^{e} siècle) Chapitre 6
P 36 (VI^{e} siècle) Chapitre 3
P 39 (IV^{e} siècle) Chapitre 8

P 44 (VI^{e}/VII^{e} siècle) Chapitres 9, 10, 12
P 45 (III^{e} siècle) Chapitre 10
P 52 (II^{e} siècle) Chapitre 18
P 55 (VI^{e} siècle) Chapitre 1
P 59 (VII^{e}/VIII^{e} siècle) Chapitres 1,2, 11, 12, 17, 18, 21
P 60 (VII^{e}/VIII^{e} siècle) Chapitres 16, 17, 18, 19
P 63 (V^{e}/VI^{e} siècle) Chapitre 3, 4
P 66 (II^{e}/III^{e} siècle) Chapitres 1 à 14 !

L'évangile de Jean est composé de 21 chapitres. Si l'on examine le tableau, on constate que les 21 chapitres sont aujourd'hui représentés par les papyrus retrouvés. Il n'est pas nécessaire de se préoccuper du fait que la plupart des fragments ne contiennent que quelques versets des chapitres concernés.

Dans le tableau, les papyrus sont classés les uns par rapport aux autres selon l'ordre chronologique de leur découverte ou de leur publication. Le chapitre 12 (fragments) a donc été mis au jour en premier avec P 2, tandis que les chapitres 1, 16 et 20 sont apparus avec P 5. Si nous considérons ces premières découvertes de chapitres, il n'y a rien à redire, le hasard semble avoir fonctionné tout naturellement. P 6 a ensuite offert aux biblistes les chapitres 10 et 11. C'est très gentil de la part du hasard de ne pas se répéter dans les découvertes de chapitres, mais d'en proposer de nouveaux ! Les collectionneurs de papyrus de Jean étaient déjà curieux de savoir si la prochaine fois, du jamais vu apparaîtrait sur le marché de la découverte. Exact : avec P 22, les chapitres 15 et 16 se sont annoncés. Bravo, le hasard, continue comme ça ! En effet, avec P 28, le chapitre 6 est sorti de la terre égyptienne. Le hasard a fait son œuvre : P 36 a apporté une nouvelle nouveauté avec le chapitre 3, de même que P 39 avec le chapitre 8, puis P 44 avec le chapitre 9 ! Avec le chapitre 9, il y avait cette fois une répétition des chapitres 10 et 12. Mais – et c'est ce qui importe – il ne s'agit pas d'une répétition de contenu, car les chapitres 10 et 12 du P 44 offrent d'autres versets que les chapitres correspondants des P 2 et P 6, donc quelque chose de nouveau. Dans la série des découvertes, le P 45 est une autre répétition du chapitre 10 ; mais cette fois encore, il ne s'agit que

partiellement des mêmes versets, car alors que le P 6 et le P 44 ne vont que jusqu'au verset 14 dans le chapitre 10, le P 45 contient pour la première fois des phrases allant au-delà du verset 15. Ensuite, le hasard a livré avec P 52 une nouvelle nouveauté, à savoir le chapitre 18. Puis P 55 a de nouveau livré le chapitre 1 ; cette fois-ci, il s'agit d'un doublet avec P 5. P 59 a certes apporté des répétitions avec les chapitres 1, 11, 12, 18, mais il a également offert du jamais vu, à savoir les chapitres 2, 17, 21. Mais en ce qui concerne les répétitions de chapitres, le collecteur de papyrus de Jean a eu la joie de voir que cette fois-ci, les chapitres 11, 12, 18 présentaient un contenu entièrement nouveau ! Merci, cher hasard ! Ensuite, le P 60 est apparu sur le plan avec les chapitres 16, 17, 18, 19. La nouveauté est ici le chapitre 19. Une autre nouveauté est que, pour la première fois, un lot important de l'évangile de Jean en un seul volume (du chapitre 16, verset 29 au chapitre 19, verset 26 avec de petites lacunes) est sorti du sol égyptien. La découverte suivante, P 63, a offert un nouveau chapitre 4 ; le chapitre 3 est réapparu en tant que répétition, et son contenu est un double de P 36. La série de découvertes s'est terminée, comme il se doit, par le P 66 (papyrus Bodmer II), qui a rattrapé d'un coup ce qui manquait encore dans les chapitres du quatrième évangile, à savoir les chapitres 5, 7, 13, 14 ! Ce célèbre papyrus rompt énergiquement avec l'habitude désuète de ne présenter que de maigres fragments et lambeaux ; dans un état de conservation « tout à fait fabuleux », P 66 se présente au monde théologique avec 108 pages. Sur ces pages, l'évangile de Jean est contenu comme une unité fermée du verset 1 au chapitre 14:26, seules les pages 35-38 manquent.

C'est étonnant ce que le hasard a fait ici ! Il a réussi à influencer et à régler l'histoire de la découverte des papyrus de Jean de telle sorte que chaque nouvelle découverte a mis en lumière de nouvelles parties du contenu de l'Évangile. Deux exceptions avec de petits doublets de quelques versets ne font que confirmer la règle. On observe ici le phénomène d'une succession méthodique de parties de plus en plus différentes de l'Évangile, dans le but d'assurer progressivement le contenu global sans reprises inutiles. Le caractère systématique de ce mode de découverte apparaît clairement si l'on considère que les

différentes pièces proviennent des siècles les plus divers et des lieux les plus variés. On ne connaît pas un tel comportement perspicace de la part du véritable hasard !

Les kôms et les ruines égyptiennes révèlent en quelque sorte un talent pédagogique ; elles veillent à ce que les découvertes se fassent selon le principe : du petit au grand, du peu au beaucoup. C'est pourquoi, au début, on ne trouvait généralement que des lambeaux et des feuilles isolées de l'Évangile de Jean ; aujourd'hui, on en est arrivé à ce qu'un gros volume de 100 pages et plus puisse sortir de terre. Cela s'explique par le fait qu'aujourd'hui, les papyrus ne sortent plus nus des décombres, mais sont conservés dans des récipients, de préférence des jarres. L'histoire des découvertes archéologiques a elle aussi ses particularités, et actuellement, dans le domaine de la transmission écrite, la grande mode est à la découverte de jarres. Les trouvailles en jarre sont également plus avantageuses : elles offrent la possibilité de découvertes collectives et garantissent une conservation impeccable des « anciennes » pièces de la transmission !

Il reste maintenant à mener l'enquête annoncée au début de ce chapitre sur le problème de la parenté textuelle, ou plus précisément de la parenté des variantes, entre les papyrus bibliques nouvellement découverts et les manuscrits standard (A, B, C, D, S).

Le point de départ de notre étude est le « fait » relatif établi par les papyrologues, à savoir que les nouveaux papyrus, depuis les pièces de Chester-Beatty jusqu'au P 66 (Bodmer II), sont antérieurs d'un ou deux siècles aux cinq grands codex en parchemin. On sait que l'origine des manuscrits les plus anciens remonte au IV^{e} siècle, tandis que les papyrus sont datés du III^{e}, voire du II^{e} siècle. En supposant qu'il en soit ainsi dans la réalité, tout le monde sera d'accord avec la conclusion que les scribes des papyrus « antérieurs » ne pouvaient pas encore connaître les codex « postérieurs » des IV^{e} et V^{e} siècles. Par exemple, dans la vie réelle, le scribe de P 66 ne pouvait pas prévoir l'existence ultérieure du manuscrit en parchemin D, ni même avoir une connaissance préalable de ses étranges variantes.

Pour pouvoir approfondir le problème de la parenté textuelle, il est nécessaire de se replonger dans les (prétendues) salles d'écriture des paroisses des II^e^ et III^e^ siècles et de se remémorer les conditions qui auraient été possibles « à l'époque » dans la chrétienté en ce qui concerne la qualité des textes. Comme nous l'assurent les biblistes, au cours des premiers siècles, le texte des écrits ecclésiastiques (évangiles) était hors-la-loi en Orient comme en Occident ! Il ne s'agissait pas ici des inévitables fautes d'inattention commises lors de la copie, qui étaient d'ailleurs rapidement corrigées ; non, il s'agissait ici du sens des mots et des phrases, et là, selon les théologiens, nous devons déduire le « fait » que chaque copiste pouvait et avait le droit de s'essayer à l'interprétation, à la déduction, en bref à l'amélioration du texte sacré, selon son discernement et son bon vouloir. Le problème de parenté à l'étude s'étend donc à ces variantes conscientes, et comme nous le savons, ce genre ne manque pas dans la transmission du Nouveau Testament des premiers temps. D'après les papyrus, on constate dès le II^e^ siècle que la formulation des évangiles est devenue complètement sauvage, de sorte qu'au IV^e^ siècle, il était vraiment grand temps de purifier autant que possible le texte désherbé et d'entamer des révisions à cet effet. Mais à ce moment-là, ce ne sont pas tant les (prétendues) révisions qui nous intéressent, mais plutôt les états antérieurs, c'est-à-dire la confusion des variantes telle qu'elle nous apparaît dans les papyrus.

En admettant pour quelques instants l'authenticité des papyrus découverts depuis 1930, nous prenons deux exemples pour illustrer plus précisément la situation textuelle des premiers temps par des données concrètes. Nous choisissons deux papyrus qui se distinguent par leur taille, à savoir le fragment Chester-Beatty (P 45) et le codex Bodmer II (P 66).

Que nous apprend le texte de P 45 tel qu'il a été établi par les biblistes ? Que se passe-t-il si l'on compare le texte de cette pièce de Chester-Beatty avec les formes textuelles des familles principales, telles qu'elles apparaissent dans les manuscrits A, B, C, S, D ? Le résultat général de la comparaison est le suivant : le texte de P 45 ne

peut être attribué à aucun des groupes principaux ; le texte montre au contraire une relation de parenté avec toutes les familles !

Le tableau suivant illustre numériquement les cas dans lesquels P 45 coïncide en partie avec les témoins principaux parcheminés des familles, et en partie s'en écarte.[67]

Tableau des concordances et des divergences pour l'évangile de Marc :

P 45 avec code S : 42 fois contre S : 108 fois
P 45 avec code A : 54 fois contre A : 94 fois
P 45 avec code B : 44 fois contre B : 106 fois
P 45 avec code C : 31 fois contre C : 67 fois
P 45 avec code D : 49 fois contre D : 100 fois

Attardons-nous d'abord sur les chiffres, car ils ont de l'importance. Lors de la conception de P 45, son auteur (soi-disant chrétien primitif) a agi de manière assez curieuse. Après s'être procuré des manuscrits de toutes les familles de textes, il a dit : je vais maintenant composer un magnifique texte mixte pour ma communauté, en choisissant le meilleur de chaque modèle ! Mais nous devons être impartiaux, je ne privilégie donc aucune famille de manière ostentatoire, mais je distribue mes faveurs de manière à peu près égale, et je veux procéder de la manière suivante : ...Le secret de son procédé nous est révélé par les chiffres cités ci-dessus, qui sont remarquablement souvent divisibles par 6 (parfois avec un petit reste) ! (Prenons seulement la première série à titre d'essai : 42 : 6 = 7 ; 54 : 6 = 9 ; 44 : 6 = 7 (reste 2) ; 31 : 6 = 5 (reste 1) ; 49 : 6 = 8 (reste 1). Ici, les choses devraient être parfaitement claires : le bonhomme a travaillé selon un schéma mécanique pour la réalisation de son texte mélangé de bric et de broc. Bien entendu, il n'a pas utilisé que ce seul modèle. Ainsi, il a fait coïncider 136 fois le texte de son P 45 avec le code D et s'en est écarté 137 fois au sein de l'évangile de Luc. Pour l'évangile de Jean, il a pesé très précisément les accords et les désaccords par rapport à D : 40 fois pour, 40 fois contre ce manuscrit !

D'après la nature et le sens du contenu, ce chrétien primitif prétendument pieux était indifférent au mélange de textes ainsi créé. Question : à qui peut-on faire confiance pour la méthode de travail révélée ici, à un membre de la communauté chrétienne du début du III[e] siècle ou à un faussaire moderne (consortium de faussaires) à qui l'on a confié la tâche de composer, sur la base des index standard, un texte sur papyrus qui réponde de manière vraiment complète aux exigences de la situation pour cette époque précoce ? La réponse n'est pas difficile. La démarche décrite n'est possible que pour un faussaire moderne, mais elle est aussi nécessaire pour lui, car il doit opérer avec précaution compte tenu de la grande importance théologique et dogmatique du « texte primitif » et ne peut pas se permettre de créer des variantes audacieuses dans ce domaine. Dans ces cas délicats, il est sage de s'en tenir à ce qui existe déjà et qui est reconnu, c'est-à-dire que l'on prend à tour de rôle dans les codex standard ce dont on a besoin pour l'habillage textuel de son « ancien » papyrus.

Nous prenons maintenant le deuxième exemple, le codex Bodmer II (P 66), qui serait encore plus vieux de 100 ans, puisqu'il aurait été écrit vers l'an 200. Ce vaste papyrus contenant les 14 premiers chapitres de l'Évangile de Jean n'a pas encore fait l'objet d'une étude aussi approfondie que les fragments de Chester-Beatty, mais les recherches de l'éditeur ont déjà permis d'obtenir un résultat général auquel nous nous attendions : d'après l'habitus de son libellé, le P 65 présente lui aussi le texte chatoyant du « premier âge » ! Ce papyrus nous surprend également avec des lectures caractéristiques de tous les manuscrits standards. Nous citons encore une fois Aland :

> *« Le texte du P 66 nous offre …la même image que les papyrus Chester-Beatty. La séparation en 'groupes de textes' ou 'familles de textes' n'existait pas encore à cette époque précoce, elle est le résultat du IV[e] siècle. Au III[e] siècle, alors que les grandes 'recensions' n'ont pas encore été effectuées, nous trouvons dans un manuscrit des lectures qui, vues plus tard, ne nous semblent pas du tout aller ensemble. Le 'texte mixte' caractérise les premiers temps ».*

« Le 'texte mixte' caractérise les premiers temps. » Par cette phrase lapidaire, Aland règle le problème le plus difficile qui nous intéresse depuis quelques instants. Mais Aland et tous les autres biblistes n'ont considéré que la surface du problème, ils n'ont rien vu des écueils qui se trouvent dans ses profondeurs. Les pièces de Chester-Beatty et le papyrus Bodmer II sont censés avoir été écrits par des copistes paléochrétiens – d'accord, mais alors qu'on nous dévoile la solution de l'énigme psychologique : comment des personnes vivant vers l'an 300, voire vers l'an 200, ont-elles pu avoir connaissance de variantes de texte qui n'apparaissent que dans les manuscrits des révisions effectuées vers l'an 400 ? Selon les spécialistes des textes, certaines lectures très caractéristiques ainsi que des omissions ou des ajouts constituent des aménagements actifs, c'est-à-dire individuels, du texte par les initiateurs des révisions. Les réviseurs étaient donc eux-mêmes créatifs, c'est-à-dire qu'ils ne se contentaient pas d'extraire d'un ensemble de variantes existantes des lectures prêtes à l'emploi qui leur plaisaient, mais qu'ils cherchaient à améliorer ce qu'ils avaient trouvé « selon leur intuition ». Si les variantes caractéristiques sont le résultat des révisions, alors elles n'existaient pas déjà en tant que telles avant et en dehors des hypothétiques actions de nettoyage ! Le mystère reste donc entier quant à l'origine des variantes de révision spécifiques qui ont pu s'infiltrer dans le texte mixte de l'époque vers l'an 300 et même vers l'an 200. Devons-nous supposer que les actions visant à purifier le texte en déshérence ont déjà eu lieu vers l'an 200 ou plus tôt ? Dans ce cas, les auteurs de P 45 et P 66 ont dû s'amuser à capturer les lectures particulières des révisions, qui ont été transmises séparément et sans être mélangées avec les codex de groupe correspondants, avec une lentille convergente et à les réunir en paquets de variantes. Les chercheurs de textes assurent expressément que les scribes de P 45 et P 66 n'ont pas déployé d'énergie créatrice personnelle ; ce que leurs écrits contiennent de lectures importantes est connu depuis longtemps par les manuscrits sur parchemin ultérieurs, et leurs propres variantes, inconnues jusqu'à présent, ne sont pas d'une importance capitale.

Supposons, contre toute évidence, que les « premiers chrétiens » aient eu la possibilité et l'habitude de « corriger » le texte original lors

de la copie de leurs livres sacrés, cela ne pourrait pas se remarquer, mais il serait évident que tant P 45 que P 66 offrent effectivement un florilège de variantes (quelconques !), dans un choix tel qu'il est apparu par hasard aux copistes. Le simple fait d'un mélange de variantes ne serait pas étonnant ; mais comme le chaos devait s'accroître avec le temps, que de nouvelles lectures apparaissaient sans cesse, P 66 aurait dû, parce qu'il se trouvait à un stade ultérieur de l'évolution, présenter un mélange assemblé différemment de P 45. Or, ce n'est pas le cas. Il n'y a pas de développement en ce qui concerne la base de variantes importantes. Bien que les deux papyrus aient été créés à une centaine d'années d'intervalle, ils présentent le même noyau de variantes, ils montrent en fait le même texte mixte, dont les éléments sont constitués des modes de lecture caractéristiques de la révision. Mais les variantes de révision adhèrent aux codex principaux connus ou à leurs modèles. Kenyon estime donc que les types de lecture du P 45 *« soit provenaient des grandes familles, soit s'y sont introduits plus tard »*. Il est dommage qu'avec la meilleure volonté du monde, il soit absolument impossible de déterminer à quel moment les grandes familles de textes sont apparues « en réalité ». Aland situe cette action au IV^{e} siècle ; Kenyon s'exprime avec réserve et avoue avec résignation que le quand et le comment de ces évènements hypothétiques sont malheureusement enveloppés dans une profonde obscurité.

Nous arrivons à la conclusion. La leçon la plus importante que les chercheurs de documents archéologiques peuvent tirer des résultats de nos recherches est un avertissement : il faut se méfier à l'extrême de tous les signes d'authenticité apparents de nature extérieure ! Tous les signes extérieurs d'« authenticité » des témoignages écrits archéologiques peuvent être imités et sont aujourd'hui créés artificiellement avec habileté. Le commerce de la contrefaçon archéologique est devenu un art majeur, pratiqué avec une rigueur scientifique. Depuis longtemps, il est facile de fabriquer n'importe quel document archéologique de telle sorte que l'écriture et le matériau (papyrus, cuir, parchemin) puissent passer brillamment tous les tests d'authenticité (relative). Cela vaut pour la technique chimique et physique des contrefaçons. Que l'on ne soit pas étonné si le

prétendu grand âge d'une trouvaille est « prouvé » de manière très moderne par l'analyse du carbone 14 radioactif ! Ce serait sous-estimer l'intelligence des faussaires que de supposer qu'ils n'ont pas déjà pensé à cette possibilité bienvenue de simuler l'âge exact et de la réaliser le cas échéant. De n'importe quel nid, le découvreur peut retirer certains œufs, à condition que quelqu'un les y ait préalablement introduits.

Il faut aussi et surtout se libérer de l'idée habituelle selon laquelle les falsifications archéologiques sont le travail d'un seul homme. Il ne faut pas toujours s'interroger sur « le » faussaire d'une découverte, mais sur la coopérative de faussaires qui était à l'œuvre. Il est certain que des contrefaçons archéologiques sont parfois entreprises à petite échelle par des individus qui travaillent pour leur propre compte. Dans ce cas, la perspective d'un gain matériel entre toujours en ligne de compte, raison pour laquelle ces faussaires individuels veillent à ce que leurs faux soient rapidement « découverts ». Il en va autrement lorsque des forces collectives décident et exécutent une vaste action de falsification de documents archéologiques, surtout si l'entreprise est déterminée par des motifs « idéaux » et mise en œuvre pour une « bonne » cause. Dans ce cas, il ne faut pas se précipiter, cette société travaille délibérément sur le long, voire le très long terme. Le dépôt des « anciens documents » se fait volontiers en temps de guerre, lorsque le monde est suffisamment distrait par d'autres soucis pour ne pas penser à l'archéologie. Quelques années après la fin de la guerre, des découvertes grandioses ont lieu ici et là dans des régions inhospitalières, souvent avec l'aide de chèvres égarées.

En ce qui concerne plus particulièrement la fabrication « idéale » des papyrus bibliques nouvellement découverts, il faut dire que tous les signes extérieurs, aussi concrets soient-ils, en faveur de leur « authenticité », ne peuvent rien contre la force de conviction des preuves internes (psychologiques) que nous avons présentées en faveur de la falsification de toutes ces pièces. Les arguments intérieurs ont le dernier mot. Les papyrus du Nouveau Testament qui ont été découverts sont des faux communautaires « idéaux » et, comme le montre l'analyse interne (textuelle), des forces théologico-

dogmatiques doivent avoir été impliquées en tant qu'initiateurs. Cela découle également du bon objectif de telles actions : il s'agit de sauver le Jésus historique. Les nouvelles découvertes doivent apporter la preuve archéologique que les évangiles ont effectivement été rédigés dès le premier siècle et que l'origine « historique » du christianisme à cette époque précoce ne peut donc plus être mise en doute. Mais les faussaires modernes, contrairement à leurs prédécesseurs médiévaux qui ont réussi, n'ont pas eu de chance dans leurs entreprises. Ils pensaient creuser une fosse pour les négateurs de l'historicité de Jésus et y tombent maintenant eux-mêmes. Car on a pris des risques ; on s'est permis plus qu'il n'est permis d'oser sous un regard critique. Dans la sainte envie de dater les écrits du Nouveau Testament le plus loin possible dans le temps, on a négligé toute prudence et ignoré le panneau d'avertissement. En effet, dès que les faits relatés dans les évangiles sont vérifiés comme s'étant déroulés dans la vie réelle des « premiers chrétiens », l'improbabilité que les auteurs des évangiles, avec leurs « légendes » évidentes, aient trouvé foi et tolérance auprès de leurs contemporains hostiles, augmente avec chaque nouveau bon en avant. Que le lecteur se souvienne de ce qui a été dit précédemment sur le problème de la datation de la naissance du christianisme. Pour des raisons psychologiques, il est absolument impossible de faire remonter l'origine des évangiles jusqu'au premier siècle, surtout en ce qui concerne l'évangile de Jean.

L'audace des sociétés de faussaires trouve toutefois une explication dans l'attitude confiante des scientifiques archéologiques face aux « découvertes » de papyrus et de parchemins très anciens. Les faussaires spéculent sur la capitulation critique des papyrologues et des parcheminologues face aux caractéristiques d'authenticité extérieures objectives des découvertes, et ils ont malheureusement eu raison pour le moment avec cette spéculation. Mais cela va-t-il continuer ? Les scientifiques ne vont-ils pas bientôt se rendre compte que des forces secrètes étaient et sont encore à l'œuvre dans le jardin de l'archéologie pour faire tourner les sphères de la papyrologie et de la parcheminologie médiévale dans certaines directions ? Attention : problèmes artificiels dans tout le domaine de l'archéologie ! La vérité historique souffre ; quand vient-on à son secours ?

DEUXIÈME PARTIE

L'Évangile oral

INTRODUCTION

Pourquoi un examen critique approfondi de certaines parties du Nouveau Testament est-il indispensable à tout critique de l'histoire du christianisme primitif ? Parce que ces écrits – il s'agit des quatre évangiles et des Actes des Apôtres – se présentent comme les premiers et seuls annonciateurs et témoins principaux de la vie de Jésus et de l'histoire chrétienne primitive. Les déclarations de ces témoins littéraires, qui affirment souvent explicitement la vérité de leurs récits, doivent donc être patiemment écoutées et minutieusement examinées par tous ceux qui ont à cœur de résoudre la question de l'historicité du prétendu fondateur de la religion chrétienne.

À de rares exceptions près (David Fr. Strauß, Bruno Bauer, Artur Drews), ce sont des théologiens, en grande majorité des fonctionnaires de l'Église protestante libérale, qui se sont penchés sur les problèmes de la vie de Jésus pour des raisons professionnelles. Les résultats de leurs recherches sont disponibles dans une littérature qui s'est considérablement étoffée avec le temps. Quiconque envisage aujourd'hui de se pencher à nouveau sur le problème de l'historicité de Jésus et des premiers apôtres agirait de manière imprudente et légère s'il n'accordait pas aux recherches de ces hommes l'attention qu'elles méritent. Nous nous référerons donc constamment à cette littérature pour montrer, à l'aide de nombreux exemples, ce qu'il en est de la méthode d'investigation pratiquée par les théologiens et des résultats « critiques » qu'ils obtiennent. C'est surtout dans la partie « L'Évangile synoptique » que la discussion s'enflammera. Nous restons conscients de l'obligation évidente de ne jamais quitter le terrain de la stricte objectivité en tant que scientifiques.

Les problèmes abordés dans ce chapitre et dans les suivants ne concernent pas seulement les théologiens ; il s'agit de questions qui touchent tous les êtres humains réfléchis, qui aspirent à la clarté et à la vérité, même dans les choses les plus élevées.

Les questions générales que nous soulevons sont les suivantes :

Les livres du Nouveau Testament peuvent-ils avoir été rédigés par des personnes (chrétiens) du premier siècle ?

Le christianisme (l'Église) est-il vraiment né au cours du premier siècle ?

CHAPITRE 1

Preuves naïves de l'historicité de Jésus

Comme nous l'avons expliqué dans le premier chapitre, tous les problèmes historiques individuels du Nouveau Testament se regroupent inévitablement, à la fin de tout le processus d'investigation, en un problème général : Jésus a-t-il vraiment vécu ? Les théologiens prudents et donc peu enclins à la foi ont toutefois l'habitude d'éviter cette dangereuse addition et cristallisation des problèmes individuels en un point central, en déclarant que le simple fait de soulever la question de l'historicité de Jésus est déjà sceptique ou grotesque. Il faut cependant souligner avec éloge que tous les théologiens sont loin de penser de manière aussi craintive et incohérente. *« L'historien peut, et même doit peut-être, au vu des sources que nous avons sur Jésus, tout remettre en question en ce qui le concerne, même son existence en tant que personne ».* C'est ainsi que s'exprime F. Kattenbusch.[68]

1) « *Les expériences intérieures* » comme prétendue preuve de l'historicité de Jésus

Il faut reconnaître que la « preuve subjective » dont nous allons parler maintenant n'est généralement pas utilisée par les théologiens qui travaillent de manière scientifique, mais qu'elle est de préférence du domaine de la théologie systématique et pratique et de l'apologétique de bas niveau. L'exigence du pasteur pratique d'une « certitude » inconditionnelle de la foi (des fondements de la foi !) a sans doute conféré à cette preuve interne sa grande importance en premier lieu. Où existe-t-il encore pour la foi un fondement absolument solide, après que des critiques malveillants, y compris les théologiens évangéliques libres, ont si douloureusement ébranlé par leurs recherches l'ancienne confiance solide comme le roc en l'authenticité des transmissions du Nouveau Testament ? – demande

le simple chrétien. Au fond de toi, tu trouves encore cette base de foi sûre – répond le pasteur à celui qui doute. Examine seulement ton cœur de chrétien : celui qui s'est reconnu comme pécheur perdu et qui a soudain fait l'expérience de la grâce salvatrice du Christ-Jésus mort et ressuscité – celui-là n'est pas seulement immédiatement certain de cette expérience intérieure de renaissance, il ressent en même temps et avec la même force la certitude que Jésus est vivant et qu'il agit !

> *« Selon Frank, l'expérience de la nouvelle naissance assure aux chrétiens, avec une nécessité morale et logique, la réalité de certains processus immanents, c'est-à-dire internes (péché, absence de culpabilité . . .), et en outre des causalités transcendantes qui agissent en eux (Dieu, Trinité, expiation du Christ…) ».*(69)

Dans cette présentation, la chaîne de conclusion suivante apparaît : Jésus agit encore aujourd'hui en moi – celui qui agit doit « vivre » – Jésus vit en tant que « Christ élevé » – si Jésus est élevé à la droite de Dieu, alors il doit être ressuscité un jour – Jésus est donc mort avant sa résurrection – celui qui est mort doit avoir vécu avant : il s'ensuit donc que Jésus a « réellement » vécu un jour sur terre en tant qu'homme ! – Comme théologiens d'une telle « expérience intérieure », on pourrait encore citer M. Keim et W. Herrmann.

Comme Herrmann, Keim est « indifférent aux possibles » doutes historiques concernant les circonstances de la vie de Jésus : *« ce qui est pour lui décisif dans l'homme de Nazareth se présente à sa conscience avec une certitude et une clarté intérieures immédiates, qui ne peuvent être remises en question ».*(70)

Il faut dire que cette preuve subjective repose sur une erreur manifeste. Personne ne doutera que les expériences du type décrit ont un caractère de réalité immédiate pour l'individu concerné. Nous avons affaire à des processus « internes », c'est-à-dire physiologico-psychologiques, qui, en fin de compte, sont presque toujours provoqués par des causes « externes », que ce soit par des expériences de l'individu dans le monde extérieur, par la lecture d'écrits religieux, par un sermon ou par d'autres mesures du pasteur. Ainsi, l'expérience subjective dépasse effectivement l'individu pour atteindre la réalité du monde objectif. Mais nous devons maintenant examiner la situation

de plus près. Quel est le moment qui se présente comme réalité (cause) extérieure (objective) lorsque, par exemple, un chrétien fait l'expérience de la « résurrection » par la lecture de la Bible ? La cause objective est en fin de compte l'existence d'un certain livre : la Bible ! Certains récits rapportés dans la Bible éveillent chez le lecteur prédisposé des représentations émotionnelles qui agissent avec une telle force que l'acte de repentance chrétien est déclenché à un moment donné. Or, c'est un truisme que nous pouvons constater tous les jours : même des récits imaginaires – à condition de croire en leur vérité (authenticité historique) – peuvent éveiller des expériences intérieures du type de celles décrites. Il suffit de penser aux expériences édifiantes provoquées par les légendes des saints. Qu'en résulte-t-il ? Que les expériences intérieures, même si elles sont subjectivement fortes et certaines pour l'individu qui les vit, ne peuvent et ne doivent pas être utilisées comme preuve de l'authenticité objective des évènements rapportés ou de l'historicité réelle des personnes mentionnées. Dans tous les cas, la preuve de l'historicité d'une personne mentionnée doit absolument être apportée par un tout autre moyen (à savoir historique !). La croyance en une personne totalement inventée peut également provoquer des « expériences intérieures ».

2) Le moment de la « *possibilité* » comme moyen de preuve

Même nos historiens à l'ancienne, qui, comme on le sait, utilisent encore aujourd'hui la vénérable méthode relativiste des moines dans leurs recherches sur les sources, ne peuvent pas toujours s'empêcher, dans le zèle de la critique, de faire appel de temps en temps à la méthode absolue pour les aider. Lorsque, comme c'est presque toujours le cas, on est complètement bloqué avec la méthode utilisée jusqu'à présent, il arrive que la méthode absolue, qui n'est pas du tout appréciée, vienne à la rescousse. Chaque fois que l'on ne peut plus progresser avec l'ancienne méthode dans l'immense maquis des déclarations contradictoires des sources, on se sent à l'aise pour essayer la méthode empirique. Mais nos historiens ne font appel à la critique absolue que pour des détails historiques ; jamais les spécialistes n'oseront discuter et résoudre un problème historique

général par l'application méthodique de l'expérience. C'est là la différence entre les relativistes et moi : je n'admets la méthode relative qu'en tant qu'étape préalable à une orientation provisoire sur le matériel des sources, et j'utilise comme moyen d'examen critique, en vue de déterminer l'authenticité, en principe et en tout point, grand ou petit, la méthode absolue ; ceux-là, au contraire, travaillent en principe avec leur méthode relative et n'ont recours à la critique absolue qu'occasionnellement et seulement dans des cas mineurs, en dernier recours.

Quelle est la question « absolue » ? Elle est : est-ce que quelque chose est (psychologiquement) possible ? Mais c'est l'expérience vivante qui décide de la possibilité et de l'impossibilité. Je pose deux principes.

Premier principe : la possibilité psychique d'un fait, prouvée sur la base d'une expérience objective, ne peut jamais prouver la réalité effective d'un fait prétendument historique (de même nature). La possibilité prouvée prouve uniquement que l'évènement en question aurait également été possible dans le passé dans les mêmes circonstances. Or, il existe un fossé profond entre la possibilité (historique) et la réalité. Même si la possibilité d'un fait rapporté doit être admise, il est indispensable de prouver par des moyens historico-critiques que ce fait s'est réellement produit dans le passé ! La preuve de la simple possibilité ne fait que renforcer subjectivement la croyance en la réalité du processus prétendument historique, mais ne remplace jamais la preuve objective, toujours en suspens, de la réalité « effective » dans les cas particuliers rapportés. En revanche, il en va autrement avec le…

Deuxième principe : si l'expérience objective prouve avec certitude qu'un prétendu fait psychologique est absolument impossible, il s'ensuit de cette constatation que le fait en question a été impossible dans tous les cas, même dans tous les cas antérieurs, c'est-à-dire que le prétendu évènement rapporté ne peut jamais avoir été un fait historique. La conclusion de l'impossibilité de l'expérience à l'impossibilité historique est immédiate et impérative. D'ailleurs, Arthur Drews et Van den Bergh van Eysinga ont déjà eu l'occasion

d'attirer l'attention des chercheurs en théologie sur le premier principe de la critique absolue, notamment en ce qui concerne les récits de miracles bibliques. Même un théologien, P. Kaiweit, a reconnu correctement la situation lorsqu'il écrit :

> *« Si, par exemple, la théologie systématique devait admettre la possibilité du miracle, la théologie historique ne devrait pas dire, dans le cas particulier, que le miracle est possible, donc que ce miracle particulier qui est raconté est réel. Ce ne serait rien d'autre qu'une conclusion erronée »*(71)

3) Le moment de « *l'introuvabilité* » comme preuve

a) La fausse preuve citée par Kalweit, dont la naïveté n'est pas toujours évidente, jouit d'une grande popularité chez les critiques de l'« histoire » du Nouveau Testament et nous la retrouvons en détail presque à chaque page de leurs discussions. La conclusion la plus facile : « introuvable » et donc « historiquement authentique » se répand surtout en relation avec la phrase : parce que l'évènement en question est décrit de manière si claire !

Pour de nombreux chercheurs, la clarté présuppose en soi et automatiquement une expérience commune et un témoignage oculaire du récit ou au moins une « transmission locale » comme modèle. Selon ces chercheurs, ce qui est décrit de manière si vivante et avec des détails concrets ne peut pas être inventé de toutes pièces. L'indication des noms et des dates est une caractéristique d'authenticité particulièrement impressionnante. Par exemple, presque tous les critiques sont fascinés par l'« authenticité » lorsqu'ils trouvent dans les Actes des Apôtres l'indication « concrète » que Pierre a habité à Joppé chez un tanneur, Simon, dans une maison près de la mer. Comme si les poètes historicistes ne pouvaient pas facilement inventer des noms et des dates concrètes ! Ils sont même obligés – s'ils veulent faire passer leur roman pour un véritable récit historique – de faire des communications concrètes de toutes sortes s'ils veulent donner à leur poésie l'apparence de l'authenticité historique. Les savants théologiens en question n'ont-ils pas encore lu des livres que le peuple a l'habitude d'appeler « romans » ? Il est évident qu'ils pensent qu'il est impossible que des poètes puissent inventer des récits concrets d'évènements qui ressemblent à des

témoignages oculaires. Bien sûr, les théologiens m'objectent qu'il en va tout autrement avec les livres « historiques » du NT. Les quatre évangiles et les Actes des Apôtres ne sont pas des romans, mais des livres d'histoire ! Je demande donc : d'où doit-on conclure que les Actes des Apôtres, par exemple, sont le récit d'évènements réels, de faits véritablement historiques ? – ces chercheurs parviennent à répondre : parmi d'autres indices, certains traits hautement « descriptifs » le prouvent, qui ne peuvent provenir que de témoignages oculaires. Ces messieurs tournent en rond sans s'en rendre compte. « Les pièces proprement historiques » – nous assure Th. Zahn avec une naïveté touchante – *« sont garanties contre tout soupçon d'invention ultérieure par des indications de lieu, par des noms de personnes, par des traits de caractère difficiles à inventer, par ...une coloration authentiquement israélite. »*[72] La confiance va parfois jusqu'à ce que des théologiens acceptent la fatigue d'un voyage en Orient pour se convaincre de « l'authenticité réelle » des récits bibliques sur place, par une observation directe du milieu palestinien ![73] Avec la meilleure volonté du monde, on ne peut plus prendre au sérieux le fait que l'archéologue E. Curtius, pour prouver l'authenticité du discours de Paul à Athènes, bien que la plupart des critiques théologiques l'expliquent par une composition poétique, s'exclame entre autres : *« Il faut être chez soi à Athènes pour bien comprendre le récit. »*[74]

La preuve d'introuvabilité est plus difficile à percer à jour dans la variation suivante. Même si « peut-être » de nombreux détails concrets de la vie de Jésus ont été inventés – c'est la nouvelle thèse – la haute figure de Jésus en soi et le contenu religieux et moral incomparable de sa prédication sont en tout cas introuvables !

> *« Si la réalité bouleversante... n'avait pas brossé largement cette vie de Jésus sur le sol de la Galilée, jamais un cerveau humain n'aurait pu concevoir une telle vie, ni l'art humain la composer ».*[75]

Avec cet argument, les théologiens pensent donc avoir en main une arme de preuve si convaincante qu'aucun négateur de l'historicité de Jésus ne pourrait, selon eux, résister à la force de frappe de cette preuve. Il est certes aussi compréhensible que naturel que des

chrétiens croyants, en particulier en leur qualité d'apologistes, vantent le prétendu fondateur de leur religion comme quelque chose d'absolument « incomparable » ; il faudra cependant se demander si une telle conviction subjective repose également sur une cause objective (historique) suffisante ? Je pourrais déjà, par une petite référence à certains résultats de la théologie critique, ébranler fortement la croyance en l'introuvabilité de la figure de Jésus. Comme on le sait, il y a suffisamment de théologiens qui expliquent justement les traits de caractère particulièrement remarquables du Jésus biblique comme étant des produits de la « légende communautaire » ultérieure. Selon ces chercheurs, c'est précisément la gloire divine – je mentionne les légendes de la naissance et les « légendes » concernant la résurrection, les apparitions et l'ascension – qui a enroulé après coup la légende communautaire poétique autour de la personne du Jésus « historique ». Selon le jugement de nombreux théologiens, la figure de Jésus peinte dans le NT a donc été en grande partie inventée ! Plus encore : tous les théologiens connaissent même un excellent poète en ce qui concerne les paroles prétendument introuvables de Jésus, à savoir l'évangéliste Jean. Les discours « incomparables » de Jésus dans le quatrième évangile auraient été librement conçus par son auteur, qui s'est plongé de manière congéniale dans la nature du Christ. Et un philosophe biblique (théoricien religieux), à savoir Paul, a également contribué de manière significative, par ses spéculations géniales sur l'œuvre et la figure rédemptrices chrétiennes, à faire briller d'un éclat divin l'image du Sauveur qui apparaît dans les évangiles. En un mot, selon de nombreux théologiens, la figure prétendument introuvable de Jésus et sa proclamation ont été, du moins en partie, inventées ou rassemblées à partir de toutes sortes d'idées de l'environnement religieux. Mais ces résultats présupposent toujours une personne historique comme noyau sur lequel se serait déposée la rouille noble des traits de caractère inventés ultérieurement. Ce noyau historique de la figure de Jésus est censé être conservé le plus intact dans les trois premiers évangiles, dits synoptiques. Mes recherches portent précisément sur ce prétendu noyau historique.

Ce noyau est-il vraiment introuvable ? Cependant, nous assure par exemple Alex Beyer, en se contentant d'évoquer le simple « fait » que *« derrière les déclarations transmises comme venant de Jésus, il doit y avoir une personnalité historique, sinon ces déclarations n'existeraient pas ».*[76] On ne peut pas être plus naïf ! Malgré tout, nous voulons prendre cette simplicité au sérieux et remarquons donc : puisque, selon tous les théologiens critiques, il y a dans les évangiles synoptiques certaines paroles fortes de Jésus que l'on ne peut pas mettre sur le compte de la légende communautaire, alors il doit y avoir une personnalité historique, précisément Jésus de Nazareth, qui a prononcé ces paroles. Sinon, d'où pourraient venir ces paroles ?? La thèse semble très belle et fait forte impression sur les esprits non critiques ; mais à y regarder de plus près, l'argument se révèle être une erreur fondamentale. L'expérience montre en effet de manière suffisamment évidente que non seulement les prétendues déclarations d'une personne réellement historique sont inventées, mais que n'importe quel poète doué peut sans peine faire les deux : les propos d'un personnage et ce personnage lui-même peuvent être « inventés de toutes pièces » ! Chaque roman en apporte la preuve.

Pourquoi aurait-il été impossible d'inventer la personne du Jésus biblique et ses paroles, même dans leur essence ? Personne n'osera prétendre que des poètes des champs, des forêts et des prairies et des philosophes de l'ombre ont eu l'idée, comme par hasard, à un moment ou à un autre, de concevoir un roman sur le Christ, ou plutôt le roman sur le Christ que nous avons dans le NT. L'histoire évangélique n'est pas une création du hasard ou un produit littéraire de l'oisiveté ; elle est bien trop planifiée et exécutée pour cela. La réflexion d'un travail intellectuel collectif des plus aigus plane comme un esprit sur les eaux de l'écriture du Nouveau Testament ! Les causes les plus impérieuses – qui ne nous occuperont que plus tard – ont été effectives. Au début, il y avait un besoin ; et une contrainte a éveillé la volonté d'agir, qui, si elle devait avoir un sens et ne pas se présenter comme un jeu futile, devait se dérouler de manière déterminée, systématique. Je demande donc : est-il impossible d'inventer des histoires de dieux ? Par exemple, celle qui raconte comment un dieu sous forme humaine a marché et agi sur la terre ?

Réponse : non ; inventer une telle chose et la réaliser ensuite est en soi un jeu d'enfant et, comme chacun sait, cela s'est souvent produit. Je pose la question suivante : est-il impossible de penser à faire agir le dieu juif Yahvé sur la terre sous la forme d'un homme, en en faisant le héros humanisé d'un « roman » ? Réponse : non, il n'est pas difficile d'imaginer une telle variation des histoires populaires des dieux avec une référence concrète à Yahvé, surtout si un besoin se fait sentir dans cette direction. Ensuite : est-il impossible d'imaginer que cette histoire de Yahvé soit conçue de telle sorte qu'elle annonce certaines tendances religieuses et morales ? Non ! C'est encore une fois très facile. Ensuite : est-il impossible de condenser ou de spécifier la tendance de telle sorte que l'homme-Dieu conçu, Yahvé, apparaisse comme le sauveur des hommes (en premier lieu de son peuple) de la détresse, donc comme un secouriste, un sauveur actif ? Non ; une telle spécification n'est même pas difficile à inventer, d'autant plus si l'on considère qu'il s'agit de Yahvé. Ensuite, est-il impossible de réaliser concrètement les histoires à inventer de l'homme-Dieu Yahvé de telle sorte qu'elles aient un effet « édifiant », en particulier que le héros de l'homme-Dieu soit présenté comme un enseignant sur les questions religieuses divines, comme un avertisseur dans les choses morales et même comme un modèle d'un vrai croyant, et qu'il apparaisse en tant que tel dans des épisodes imaginaires ? Oh non ! Une telle réalisation concrète est tout à fait possible pour des poètes de génie en relation avec des penseurs philosophiques. Ensuite, est-il impossible de penser à proclamer que l'Homme-Dieu qui agit sur terre en tant que Sauveur est le « fils » de Yahvé ? Pas du tout, cette pensée est très évidente et s'impose facilement à la réflexion. En effet, si l'Homme-Dieu – il est d'ailleurs très facile de lui attribuer un nom (Jésus), il suffit de le mentionner – doit servir de modèle historique en ce qui concerne les relations des hommes avec « Dieu », alors Yahvé doit inévitablement être « divisé », un Dieu principal et un Dieu secondaire (précisément un homme « divin ») doivent être statués. Dieu ne peut pas vouloir être un modèle pour lui-même ! La division de la divinité Yahvé en Père et Fils est donc extrêmement évidente et facile à inventer par les poètes et théologiens philosophes. Et maintenant, nous arrivons à la

question centrale proprement dite. Est-il impossible d'inventer la majesté religieuse « unique » du Jésus biblique ? Cette majesté, en effet, qui se manifeste dans la relation « particulière » du Dieu-Fission (Dieu-Fils) agissant sur terre avec son Père céleste ? Oh non ! Car, encore une fois, la spécificité et l'unicité religieuses découlent nécessairement de la relation Fils-Père. Comment peut-on laisser un fils fidèle, aimant et obéissant parler de son père autrement qu'en termes d'amour et de confiance ? Et maintenant, la dernière question : la majesté « unique » de la prédication de Jésus est-elle introuvable du point de vue moral ? Réponse : cette majesté aussi est très facile à inventer. D'une part, les philosophes-poètes de l'histoire de Jésus n'ont eu qu'à « utiliser » les religions et les philosophes du monde entier et à transférer leurs valeurs morales sur Jésus ; d'autre part, ils n'ont eu qu'à utiliser la tactique d'augmenter, d'exagérer la sévérité des commandements moraux du Dieu du Sinaï de l'Ancien Testament. En particulier, il n'est pas difficile pour des philosophes intelligents d'augmenter considérablement la sévérité des commandements moraux en les « intériorisant », c'est-à-dire en soumettant également les pensées et les mouvements à la loi morale. (Je rappelle les hautes tensions de la maxime morale de nombreux philosophes – par exemple l'impératif catégorique de Kant – et j'attire encore particulièrement l'attention sur le fait que Nietzsche a forcément inventé une nouvelle « singularité » par la tactique schématique du réarrangement ou du « renversement » des valeurs morales chrétiennes).

L'analyse ci-dessus a donc montré que même le prétendu noyau de la figure et de l'histoire de Jésus n'est pas introuvable, mais qu'il a même pu être conçu très facilement par une société d'hommes intelligents (poètes et philosophes).

b) Dans le jardin de la critique théologique, une autre forme de preuve d'introuvabilité prolifère, que nous souhaitons aborder brièvement pour finir. Dans l'histoire évangélique, on rapporte à plusieurs reprises des faits défavorables à Jésus et à ses disciples. Les théologiens, triomphants, pointent du doigt de tels passages et déclarent : de tels traits choquants pour les premiers chrétiens sont la

meilleure preuve de l'authenticité historique et de la fidélité de la transmission, car si les évangiles avaient été inventés, les poètes falsificateurs n'auraient certainement rien inventé de défavorable sur Jésus et les disciples ! On cite volontiers comme exemple le reniement de Pierre ou l'indication selon laquelle Jésus, l'homme aux miracles si célèbre, ne pouvait pas faire de miracles dans sa ville natale. Il est très inquiétant que certains théologiens trahissent des faiblesses avec de tels arguments, même dans leur propre domaine, la théologie systématique. Sinon, comment pourraient-ils trouver étrange et choquant le récit selon lequel Jésus ne pouvait pas faire de miracles à Nazareth ? Marc raconte de manière réfléchie que Jésus ne pouvait pas faire de guérisons dans sa ville natale parce qu'il n'y trouvait pas la foi. Un axiome de la théologie néotestamentaire ne dit-il pas que la foi est une condition préalable absolue pour la réussite et la réalisation de la guérison miraculeuse du côté de la personne qui demande de l'aide ? Il est donc logique – et très instructif pour tous les croyants – que même Jésus ne pouvait pas faire de miracle en l'absence de foi. L'auteur de l'évangile tenait justement à démontrer par un exemple concret la nécessité absolue de la foi. Comment mieux mettre en évidence l'immense importance de la foi que par un exemple négatif ? Le lecteur devrait justement tirer une leçon salutaire de ce qui est « défavorable ». Il n'y a là rien de choquant pour un esprit croyant, pas plus qu'il ne pourrait être choquant pour un chrétien que Jésus se soit abaissé jusqu'à la croix et soit mort sur le poteau de la honte. Il n'est pas non plus choquant que Jésus (Dieu) ne puisse pas sauver et rendre bienheureux un non-croyant.

D'ailleurs, les « premiers » chrétiens n'ont pas pu s'offusquer, ne serait-ce que parce qu'ils n'existaient pas ! Les hommes imaginaires ne peuvent ni se réjouir ni s'offusquer d'évènements imaginaires. C'est ce que se disaient aussi les poètes évangéliques de la fin du Moyen-Âge et ils pouvaient donc concevoir en toute confiance des histoires « choquantes », si une telle pierre de scandale devait et pouvait servir en même temps de moyen historicisé pour l'avertissement et l'édification des lecteurs croyants. Mais tous les lecteurs de mes précédents écrits savent qu'une application consciente de la tactique consistant à raconter de temps en temps des choses vraiment

défavorables au sujet du héros d'un roman constitue justement une caractéristique de l'action de falsification de l'histoire à la fin du Moyen-Âge. Je renvoie en particulier aux explications données dans le fascicule « Les fondateurs de l'Église universelle romaine », où la raison de cette tactique populaire et opportune a également été clarifiée.(77) Rien ne renforce en effet autant l'apparence d'authenticité historique d'une histoire falsifiée que l'application consciente de la tactique consistant à raconter de temps à autre des choses défavorables au héros du roman pseudo-historique. Toute image « authentique » doit aussi présenter quelques ombres pour pouvoir paraître authentique ; et l'histoire évangélique doit être ressentie comme une histoire authentique, sinon adieu la confiance dans le « fait historique » de la révélation chrétienne, même dans le cercle des croyants. Ainsi, le semblant de preuve d'introuvabilité s'est également effondré avec toutes ses modifications.

CHAPITRE 2

Généralités sur les évènements présumés et les personnes de l'Église primitive

Comme l'indique le titre de ce livre, *La falsification de l'histoire du christianisme primitif*, j'avais l'intention de démontrer, par une série d'études, que l'« histoire » du christianisme primitif n'est pas une histoire réelle, mais une poésie tendancieuse historicisée. L'« histoire » du christianisme primitif se trouve principalement dans les quatre évangiles et les Actes des Apôtres. Mes recherches porteront donc de préférence sur ces parties du NT.

Tout dépend de l'endroit et de la manière dont on utilise le levier critique dans l'ensemble des sources « historiques ». Mais la plupart du temps, c'est le levier que l'on utilise qui compte, c'est-à-dire que tout dépend de la méthode critique. La valeur de l'historien dépend de la valeur de sa méthode. Certes, les mesures d'altitude relative ne sont pas inutiles, mais seules les mesures relatives au niveau de la mer ont une valeur absolue. Et la question de l'authenticité historique n'a pas un caractère relatif, mais absolu. Seule une méthode critique présentant le point de référence absolu nécessaire peut être considérée comme apte à résoudre de manière décisive et définitive les questions d'authenticité. (Il ne sera pas superflu pour les nouveaux lecteurs de souligner encore une fois la caractéristique la plus essentielle de ma méthode absolue : le point zéro critique, le niveau de la mer auquel toutes les mesures d'authenticité sont rapportées, est l'expérience vivante, et plus précisément l'expérience psychologique générale. Mes questions critiques sont les suivantes : un évènement (ou le récit lui-même) rapporté comme prétendument historique est-il possible ou impossible selon l'expérience psychologique ? Il faut ici tenir compte des principes méthodologiques établis dans le chapitre précédent, selon lesquels la constatation de la possibilité ne garantit absolument pas encore la réalité et l'authenticité historiques, mais le seul constat de l'impossibilité de l'expérience

signifie forcément aussi l'impossibilité historique, c'est-à-dire la maladresse).

Où dois-je placer le levier de la critique absolue dans le matériel « historique » du christianisme primitif ? La seule condition que nous admettons, en tant qu'historiens sans préjugés, est d'aborder le matériel prétendument historique qui nous a été transmis comme s'il était historiquement authentique. Une éventuelle inauthenticité ne doit être déterminée qu'après, elle ne doit donc pas être présupposée !

Où dois-je donc placer le levier ? Cette question trouve sa réponse dans la simple considération qu'il ne serait pas très opportun d'examiner d'abord ce qui est fini, ce qui est né (à savoir l'Évangile déjà écrit) et de procéder ensuite à ce qui est inachevé, ce qui est en train de naître (à savoir la tradition de Jésus en train de se former au stade liquide de la transmission orale). En admettant que l'histoire du Nouveau Testament soit née « naturellement », il conviendra, par la nature des choses, d'examiner d'abord en détail la prétendue naissance de la transmission, son destin pré-littéraire, son stade oral. L'Évangile « oral » fournira donc le premier point de départ de mes recherches.

Jusqu'à il y a deux décennies, l'objet d'étude de la plupart des chercheurs sur la vie de Jésus était les évangiles achevés dont nous disposons aujourd'hui, c'est-à-dire l'histoire de Jésus déjà consignée par écrit. Certes, les chercheurs ont toujours été conscients que l'histoire de Jésus – en supposant qu'elle soit née naturellement – avait circulé de bouche à oreille avant d'être écrite pour la première fois. Ce stade oral est pour ainsi dire « incarné » dans la « légende communautaire ». On entend par là l'état le plus précoce de l'« histoire » de Jésus diffusée oralement dans l'Église primitive, à l'époque où le noyau « authentique » était déjà entouré et imprégné de légendes et de mythes... L'attention des chercheurs plus anciens ne s'est toutefois pas tant portée sur la première étape pré-littéraire que sur la deuxième étape inter-littéraire de la transmission orale. On a observé en particulier le travail poétique de la légende communautaire dans l'intervalle entre la rédaction du premier

évangile et sa fixation dans le quatrième évangile. Mais on n'avait pas réussi à se faire une idée précise et claire du stade de l'oralité lui-même. Une chose est sûre : si la transmission orale de l'histoire évangélique est née naturellement, alors sa naissance doit aussi avoir eu lieu selon des lois naturelles (psychologiques).

L'information orale et la transmission des évènements historiques sont l'œuvre des hommes. Il faut donc connaître les personnes concernées et leur environnement si l'on veut étudier certaines masses de transmissions qui naissent parmi elles et se propagent de bouche à oreille. Si l'on admet que Jésus est un personnage historique, il va de soi que le récit de sa vie et les déclarations qu'il a faites sont restés vivants parmi ses disciples et autres adeptes, comme un bien précieux et irremplaçable. Mais non seulement les adeptes, mais aussi les opposants ont gardé un souvenir indélébile des évènements « honteux » et retentissants qui ont entouré la personne du criminel condamné à la croix et qui se faisait appeler le Messie. Nous aimerions maintenant connaître ces partisans et ces adversaires ; et c'est là une excellente chose que le NT nous ait transmis un écrit dont la tâche explicite est de raconter l'« histoire » de la communauté chrétienne primitive (et de la première mission auprès des païens). Cet écrit s'appelle les Actes des Apôtres.

C'est donc par la porte dorée des Actes des Apôtres que nous entrons dans le pays des merveilles des premiers chrétiens. C'est vraiment un pays des merveilles qui s'étend devant nos yeux : des anges s'entretiennent avec les hommes et les délivrent des dangers qui les menacent. Oui, Dieu lui-même intervient dans le cours des évènements par des actes miraculeux. Si le milieu géographique n'était pas si « authentiquement » palestinien, on pourrait penser que ce pays des merveilles de la chrétienté primitive n'est pas du tout à chercher sur cette Terre, mais quelque part au-dessus de la mer de nuages. Mais voilà que Luc, le prétendu auteur des Actes des Apôtres, nous assure qu'il décrit des « faits », qu'il a fait des recherches précises sur la vérité des faits auprès de témoins fiables ! Prenons donc provisoirement les Actes des Apôtres comme un récit véridique de « l'histoire » du premier christianisme. Quels sont les

faits principaux racontés par Luc ? (Dans l'énumération qui suit, je place tacitement au premier plan les circonstances et les faits qui deviendront plus tard significatifs dans notre évaluation critique de la transmission orale).

La porte d'or des Actes des Apôtres est l'ascension du Christ. Selon une transmission « certaine », Luc raconte que Jésus est ressuscité de la mort et qu'après sa résurrection, il a encore été vu par ses disciples pendant 40 jours, après quoi il a pris congé d'eux pour toujours et a été « élevé » à la droite de Yahvé. Auparavant, le Seigneur avait encore ordonné aux disciples de ne pas s'éloigner de Jérusalem, mais d'attendre ici la « promesse du Père ». Celle-ci est accordée aux onze disciples (Judas, le traître, s'était retiré) le jour de la Pentecôte : le Saint-Esprit est insufflé dans leurs âmes, ce qui se traduit aussitôt par un miracle linguistique sensationnel. Le succès d'une prédication de Pierre est tel que les fidèles, qui n'étaient que 120 au départ, augmentent d'un coup de 3 000 personnes. Une partie de ce premier discours missionnaire chrétien est très intéressante, à savoir la preuve de la vérité apportée par Pierre concernant la résurrection « réelle » de Jésus, l'homme mort. Sans la foi ferme, sûre et certaine en la résurrection (et l'élévation) de Jésus, il n'y aurait en effet jamais eu – toujours dans l'hypothèse de l'historicité de Jésus – ne serait-ce qu'un accord et une communauté entre les disciples et donc jamais la fondation d'une communauté chrétienne et d'une Église. Quelle est donc la preuve de l'émergence de Pierre ? L'apôtre évoque d'abord très brièvement le « témoignage » qu'ils pourraient tous, les disciples, rendre à la vérité de la résurrection, puis – le croirait-on ? – une preuve fictive et naïve de facture très moderne : l'expérience intérieure ! Par la suite aussi, Pierre utilise encore une fois la preuve par l'expérience intérieure, avec une modification singulière. Nous aurons à en parler en détail dans un chapitre ultérieur.

Nous sommes impatients d'entendre Luc nous parler de la prise de position des anciens adversaires de Jésus face à l'activité missionnaire des disciples, qui a soudainement repris et qui, cette fois, aurait été couronnée de succès. Car les évènements ne se sont

pas déroulés à l'abri des regards, mais en public. Curieusement, les anciens adversaires, y compris les pharisiens, n'accordent pour l'instant aucune importance particulière à la nouvelle secte chrétienne : dans un premier temps, on laisse les disciples prêcher tranquillement. L'auteur des Actes des Apôtres connaît cependant la raison de cette tolérance et de cette attente de la part des adversaires. En effet, les nouveaux croyants en Christ et les disciples eux-mêmes ne se sont pas exclus de la communauté religieuse juive, mais ils ont continué à vivre strictement selon les coutumes des juifs pieux, à observer les lois et à se rendre régulièrement au temple pour prier. Ce n'est que pour « rompre le pain », en souvenir de leur ancienne communion eucharistique avec Jésus, que les apôtres et les disciples se réunissaient en privé dans leurs maisons. Tacitement, Luc veut donner avec ces indications une explication sur le fait que et pourquoi les autorités juives n'avaient en fait absolument aucune raison d'intervenir contre cette secte innocente « juive » des chrétiens. Mais la guérison miraculeuse d'un boiteux et le discours public du miraculé Pierre qui s'ensuit provoquent le premier accrochage avec les autorités. Pierre, arrêté, profite de l'occasion pour apporter sa preuve « par l'expérience » devant le Sanhédrin. Les membres du Sanhédrin ne peuvent « rien dire » contre une telle preuve, mais ils ordonnent tout de même aux apôtres de ne plus rien dire ni enseigner en mentionnant le nom de Jésus. Bien entendu, poursuit Luc, les apôtres ne se soucient pas de l'interdiction, mais continuent d'enseigner et de guérir librement « au nom de Jésus », ce qui leur vaut d'être à nouveau et cette fois-ci tous arrêtés, mais libérés de la prison par un ange. Le matin même de cette libération miraculeuse, les disciples prêchent à nouveau « librement » dans le temple, sont à nouveau arrêtés, mais cette fois-ci pas libérés, et n'échappent à la condamnation à mort que grâce à l'intercession inattendue du pharisien influent Gamaliel, qui sait aussi amadouer les membres du parti sadducéen. Il est frappant de constater que ce ne sont pas les pharisiens, mais les sadducéens qui sont présentés comme les véritables adversaires des confesseurs du Christ, et ce, comme le dit Luc, parce qu'en tant que négateurs de principe de la résurrection

corporelle, ils avaient en horreur les apôtres à cause de leur croyance en la résurrection de Jésus.

Selon Luc, la tolérance de la communauté chrétienne de plus en plus nombreuse à Jérusalem se poursuit jusqu'à ce que le chrétien helléniste Étienne provoque une catastrophe en parlant ouvertement contre la loi juive. C'est ici que nous entendons pour la première fois que l'Église primitive se composait de deux « groupes » : les Hébreux (chrétiens) et les hellénistes (chrétiens). Les premiers étaient les juifs qui vivaient depuis longtemps à Jérusalem et parlaient hébreu-araméen ; par hellénistes, on entend les juifs nés à l'étranger et parlant généralement le grec, mais qui s'étaient ensuite installés à Jérusalem, la ville sainte du Temple, pour y terminer leur vie. Le reproche fait par les hellénistes à leurs veuves d'être « oubliées » par les Hébreux lors de la distribution quotidienne de la nourriture provenant de la caisse commune, un mal auquel il ne sera remédié que par des mesures particulières prises par les apôtres, montre que les divergences entre les deux groupes n'étaient pas absentes malgré la concorde dans la nouvelle foi. Parce qu'Étienne, même dans son discours de défense, conteste la validité future de la loi juive et du culte du temple, il est lui-même lapidé par la foule indignée, puis toute la communauté chrétienne est persécutée et dispersée hors de Jérusalem. « Tous » les chrétiens, dit-on, ont été chassés, seuls les apôtres ont été assez courageux (!) pour rester à Jérusalem malgré le danger. Comment faut-il comprendre cela ? Sans doute en ce sens que les apôtres, c'est-à-dire les dirigeants de la communauté chrétienne de Jérusalem, n'ont pas été persécutés ! De nombreux chercheurs expliquent cela par le fait que la persécution était principalement dirigée contre le groupe hellénistique (et non contre les chrétiens hébreux, dont faisaient partie les disciples). *« Cela montre »*, dit Ed. Meyer, *« que l'opposition entre les croyants hébreux et les croyants hellénistes était plus profonde que ne le montre Luc ; malgré tous les efforts pour préserver l'unité, une division s'est produite au sein de la communauté, qui s'est ensuite poursuivie. »*[78] La catastrophe de Jérusalem ne représente cependant qu'un malheur de courte durée pour l'église primitive et entraîne par ailleurs les conséquences les plus heureuses pour le développement ultérieur de l'église chrétienne. Car les

dispersés fondent désormais de nouvelles communautés dans tout le pays de Judée, puis en Samarie et au-delà. Il est remarquable que, dans un premier temps, seuls les juifs soient admis dans les communautés chrétiennes. Selon le récit de Luc, l'idée que les païens puissent et doivent également être admis à l'Évangile était si inconcevable pour les apôtres que Yahvé lui-même dut intervenir. Dans une « vision », Yahvé donne à Pierre l'ordre explicite de baptiser un païen (le centurion Corneille) et de l'admettre dans la communauté des chrétiens.

Pour notre propos, il n'est pas nécessaire de citer d'autres informations sur le destin de l'Église primitive de Jérusalem dans les Actes des Apôtres. Il suffit de dire que, dans l'Église primitive, l'opposition entre les chrétiens du groupe qui respectait la loi et ceux qui ne la respectaient pas s'est parfois fortement accentuée et qu'au cours d'une persécution ultérieure des chrétiens, tous les apôtres primitifs ont « disparu » de Jérusalem.

Notre objectif provisoire est atteint : le lecteur a en quelque sorte appris à connaître le terrain spirituel dans lequel les paroles et les actes de Jésus ont été semés et d'où est sortie la plante de la transmission orale. Nous avons pu étudier le terrain, le milieu, et nous sommes maintenant d'autant mieux en mesure d'apprécier et d'évaluer l'Évangile dans sa sphère d'existence pré- et inter-littéraire. C'est donc vers les problèmes de l'évangile oral que nous tournons maintenant toute notre attention.

En supposant toujours que Jésus soit une personne historique et que la transmission du Nouveau Testament de son passage sur terre soit historique, du moins dans son essence, la mort du Maître n'aurait évidemment pas pu entraîner en même temps la mort de tout souvenir de lui. Au contraire, c'est justement la fin tragique qui aurait dû aiguiser et rendre vivant le souvenir de cette vie. Avant tout, bien sûr, dans le cœur des disciples d'un tel maître, le terme « disciple » ne désignant pas seulement les onze (les apôtres), mais aussi le cercle plus large des premiers disciples de Jésus. Les paroles et les actes de Jésus, que certains d'entre eux accompagnaient presque quotidiennement, étaient inscrits dans leur mémoire comme avec un

stylet de feu. En vérité, si Jésus avait vécu et agi de la manière dont les évangiles le racontent, le souvenir le plus vif d'un tel homme d'exception aurait dû être conservé dans tout le pays juif après sa mort. Par exemple, les nombreux hommes et femmes guéris par l'homme miraculeux de Nazareth auraient-ils pu oublier le lieu, l'heure et les autres circonstances principales de leur guérison durant toute leur vie future ? Jamais ! Même les nombreux témoins de ces guérisons miraculeuses devaient se souvenir toute leur vie de toutes les circonstances essentielles et de certaines des paroles de Jésus prononcées à cette occasion. Car, selon le récit des évangélistes, comment ce prophète savait-il parler ? Avec force, et non comme les scribes ! Mais si ce Nazaréen avait exercé son ministère pendant dix ans ou plus, il aurait été difficile, après sa mort, de distinguer correctement dans la mémoire les innombrables évènements de sa vie et de les regrouper dans un ordre chronologique correct. Heureusement, ce ne fut pas le cas. L'activité publique de Jésus ne s'est étendue que sur une période de un à trois ans. De plus, il ne faut pas oublier que les évènements les plus importants se sont déroulés au vu et au su de tous, en public. « Ces choses ne se sont pas passées à l'abri des regards ». Paul insiste sur le fait que tous les juifs étaient au courant, au moins par ouï-dire, des faits les plus importants de la vie de Jésus. Mais si nous parlons du souvenir de Jésus, nous ne devons pas négliger la catégorie de juifs chez qui le souvenir du « criminel » crucifié n'était pas moins profondément enfoui dans la mémoire que chez les disciples : à savoir les opposants ! L'adversaire passionné n'oublie pas plus que le partisan passionné ! Même si les disciples avaient voulu « oublier » ou même « modifier » de façon significative un évènement important mais désagréable de la vie publique du Maître, ils n'auraient pas réussi et n'auraient pas pu faire disparaître la « vérité », la bonne mémoire des adversaires y aurait déjà veillé.

Nous entrons maintenant en esprit dans le milieu décrit précédemment du cercle des disciples chrétiens primitifs à Jérusalem et suivons les évènements comme s'ils étaient historiques et réels. Lors de cette mémorable fête de la Pentecôte, les apôtres ont pour la première fois fait de la propagande publique pour leur foi en Christ.

Maintenant, ils doivent poursuivre leur travail de foi auprès des nouveaux convertis, les introduire toujours plus profondément dans le grand mystère de la foi au Messie par la catéchèse et l'enseignement. Et ces apôtres enflammés par le zèle missionnaire veulent gagner à leur foi de plus en plus de leurs concitoyens, et même tous les juifs, et doivent donc toujours à nouveau s'adresser aux masses avec leurs discours d'exhortation et de conversion. Chaque discours, chaque sermon, chaque catéchèse culmine dans une affirmation énorme qui s'achève par un cri de joie : ce Christ élevé en qui nous devons croire n'est autre que Jésus de Nazareth, l'homme que vous avez rejeté ! Lors de chaque prédication et catéchèse, l'auditeur est donc constamment renvoyé à l'homme Jésus, c'est-à-dire à ses actes et à ses paroles. Certains auditeurs savent déjà beaucoup de choses, mais beaucoup ne savent pas encore grand-chose de « certain » sur cet homme unique, à part la crucifixion et quelques guérisons miraculeuses. Tous, et en particulier les nouveaux convertis, veulent en savoir plus, veulent si possible tout savoir sur le parcours terrestre du « Messie ». Certes, les apôtres ne peuvent pas à chaque fois étaler tout leur trésor d'expériences devant l'assemblée : ils doivent choisir, ils doivent présenter aux fidèles, selon les exigences du jour, tel ou tel commandement religieux et moral du maître, tel ou tel acte de force de sa vie. Il résulte ainsi des besoins de la communauté que certains actes et déclarations de Jésus ont été « actualisés » à partir de la mémoire.

« Au commencement était la prédication », c'est ainsi que M. Dibelius tente d'exprimer les faits. La prédication, la catéchèse et la propagande missionnaire donnent chaque jour l'impulsion pour faire vivre la tradition de Jésus. N'oublions pas non plus que les inévitables débats avec les adversaires donnent continuellement une telle impulsion. Il faut toujours garder à l'esprit que la communauté chrétienne primitive se trouvait dans une situation contraignante, sous la contrainte de cet axiome qui, à nouveau ces derniers temps, préoccupe au plus haut point tous les théologiens : le lien indissociable entre la foi en Christ et les faits « historiques » ! Le christianisme – en supposant toujours que Jésus soit une personne historique – s'est vu, dès le premier jour, forgé des chaînes objectives

avec l'« histoire ». Dès l'instant où les disciples ont prêché au monde un homme, Jésus de Nazareth, en tant que Sauveur et Christ élevé, les chaînes « historiques » ont été forgées, la nouvelle religion a été indissolublement liée à l'histoire et est devenue une religion historique. C'est dans ce lien entre la foi et l'« histoire » que réside le centre de gravité et l'originalité de la religion chrétienne. Pas un personnage imaginaire, pas un dieu de légende, pas un être mystérieux inventé, non, cet homme, ce Jésus, est notre (et votre !) Sauveur et le Christ – c'est ainsi que résonnait, paraît-il, sur toutes les places de Jérusalem, l'annonce des premiers apôtres. Partout, les disciples proclamaient : ce n'est pas notre imagination, non – mais la réalité, l'histoire témoigne pour nous, pour nos affirmations concernant le Christ. Nous voulons faire de la publicité avec une histoire réelle ! Pas avec une histoire inventée ou falsifiée ! L'histoire réelle de Jésus est notre moyen de preuve et de persuasion le plus noble et le plus efficace, celui des disciples.

Si Jésus avait réellement vécu, chaque prédication et discours de propagande des premiers chrétiens aurait trouvé son point culminant dans ces preuves « historiques ».

Des théologiens intelligents peuvent maintenant me « prouver » (à leur manière papier et relativiste !) que dans le christianisme primitif, on n'accordait absolument pas aux faits « historiques » de la vie de Jésus la grande importance que je viens de souligner. Ils me renvoient aux sources « les plus anciennes » du Nouveau Testament, aux épîtres de Paul. En supposant que ces lettres soient authentiques et que Paul soit un personnage de l'histoire, ces épîtres et ces écrits de l'Église seraient très précieux pour toutes sortes de questions concernant la vie chrétienne primitive. Cependant, même dans ses plus longues lettres, Paul mentionne étonnamment peu de dates et de circonstances de la vie terrestre du Messie. En effet, Paul déclare expressément que Jésus « selon la chair » ne signifie pas grand chose pour lui, en fait rien du tout. C'est très juste : dans la théologie spéculative de Paul, dans son système philosophico-religieux de « justification » (non pas par la loi, mais par la foi), le « Jésus dans la chair » n'a que peu de place. Dans cette théologie, tout tourne autour

de la mort, de la résurrection et de l'exaltation, c'est-à-dire uniquement autour des faits finaux de la vie rédemptrice sur terre. Malgré cela, la référence à Paul faite par les théologiens est un coup d'épée dans l'eau. Premièrement, étant donné que Paul s'efforce toujours, dans ses épîtres – hormis ses règles pour la discipline de l'église – d'exposer clairement les grandes lignes de « son » évangile (c'est-à-dire de sa théologie spéculative), il trouve naturellement peu de raisons « actuelles » de remplir les pages de ses lettres d'envoi avec des récits à longueur de colonnes sur les actes et les déclarations de Jésus. Deuxièmement, ces épîtres ne sont qu'une consolidation et un approfondissement de la foi, elles s'adressent pour ainsi dire à des personnes avancées, et non à des novices en matière de foi. Elles présupposent donc déjà beaucoup de choses, en premier lieu, bien sûr, une connaissance approfondie, déjà transmise oralement auparavant, des dates de la vie et des déclarations de Jésus « en chair et en os ». Ou doit-on supposer que Paul a dit dès le départ, lors de la fondation d'une nouvelle communauté : le Jésus physique ne m'intéresse pas (ma philosophie religieuse !), il ne vous concerne donc pas non plus ? Si les nouveaux venus étaient impatients d'entendre pourquoi le bon Sauveur avait été crucifié, et s'il avait vécu comme un homme ordinaire, et ce qu'il avait dit sur la prière, l'aumône, le mariage et d'autres choses importantes ? – un Paul ou un Pierre aurait-il fait un signe de tête ? Par exemple, en disant à contrecœur : « Ah, ces choses-là ne sont pas intéressantes » ? Avec un tel désintérêt pour la vie terrestre de Jésus, les apôtres n'auraient tout simplement pas converti un juif (et Paul un païen) à la foi chrétienne. Et surtout, il n'y avait aucun mobile raisonnable de ne rien raconter de la vie terrestre du Sauveur. Au contraire, il y avait un mobile de taille de raconter le plus possible de ses actes et de ses paroles. Car pour l'affirmation monstrueuse des disciples selon laquelle un homme mort serait ressuscité et élevé par Yahvé à sa droite et choisi comme unique sauveur de l'humanité de la damnation éternelle – pour de telles affirmations, il n'y avait qu'une seule preuve « frappante » : l'« histoire », c'est-à-dire les « faits de guérison » liés à la vie terrestre de Jésus.

CHAPITRE 3

Transmission orale et légende de l'Église

Si les premiers apôtres voulaient ébranler efficacement leurs adversaires – et presque tout le monde à Jérusalem était des opposants, venait de rejeter Jésus et son Évangile et de crier « Crucifiez ! » – dans leur attitude hostile, ils étaient inévitablement contraints par l'« historicité » de la nouvelle foi qu'ils proclamaient, de témoigner en tout premier lieu de la vérité de leurs affirmations par le moyen de preuve des « faits historiques » de la vie de Jésus. Les Actes des Apôtres soulignent expressément en de nombreux endroits que les disciples se sont en effet toujours référés au témoignage de l'histoire de Jésus. Les disciples étaient conscients, raconte Luc, que seule la vérité des évènements et des propos rapportés de la vie de Jésus pouvait faire impression sur les hommes. La tradition réelle et authentique de Jésus devait donc constituer à tout moment le principal moyen de persuasion. Les premiers évangélisateurs du Christ n'auraient rien pu faire avec des fantaisies sur un homme crucifié comme criminel, dont l'activité publique était dans la mémoire de tous ; car leur cause était perdue dès l'instant où les Jérusalémites pouvaient stigmatiser les disciples comme menteurs et l'auraient bien sûr fait. La méfiance de l'ennemi était donc le plus puissant stimulant et la meilleure force motrice pour la vérité. Il est nécessaire que le lecteur soit pleinement éclairé sur ce point de vérité en se replongeant dans la vie « réelle » des premiers chrétiens, telle qu'elle est décrite dans les Actes des Apôtres. Si Jésus était mort en tant que simple médecin thaumaturge et rabbin, sans réclamer d'honneurs et de droits divins après sa mort, personne à Jérusalem ne se serait ému si toutes sortes de légendes et d'anecdotes avaient été colportées plus tard sur cet homme tranquillement couché dans son tombeau. Mais le cas de Jésus de Nazareth était bien différent. Car ses disciples affirmaient que leur maître était le fils de Dieu et qu'il avait été désigné par Yahvé comme le sauveur du monde ! Rester

indifférent à une telle proclamation n'était tout simplement plus possible. À supposer que toutes ces choses merveilleuses se soient déroulées récemment dans la vie irréelle !

Comme les disciples ne devaient en aucun cas se faire prendre en défaut, la mise en avant et la préservation de la véritable tradition de Jésus, non falsifiée, devaient nécessairement être le souci principal de ces premiers annonciateurs du Christ. Ce qui nous surprend d'autant plus, c'est ce que nous apprennent les recherches, en particulier celles des historiens de la critique de la forme, sur la nature et le destin de la transmission orale de Jésus dans la sphère chrétienne primitive. Celui qui étudie par exemple l'œuvre de R. Bultmann sur l'histoire de la transmission synoptique (en tenant compte de notre problème) aura l'impression d'être frappé à la tête. Le résultat général de cette recherche sur l'histoire des formes est en effet le suivant : la véritable tradition de Jésus a été, dès le premier jour de la communauté chrétienne primitive, envahie et recouverte par une masse de « légendes » qui s'est accrue de manière incroyablement rapide et importante ! Mais ce n'est pas seulement l'historien de la forme d'aujourd'hui, mais D. Fr. Strauß et surtout Bruno Bauer qui, il y a cent ans déjà, ont mis en évidence ce « fait » étonnant. L'un des mérites des historiens de la forme est cependant d'avoir tenté de découvrir comment une telle prolifération a pu, et même dû, se produire. Les historiens de la forme cherchent en effet à présenter ce phénomène étrange comme une évidence, une nécessité, une loi. En bref : ils placent sans scrupule la transmission « historique » de Jésus au même niveau que la poésie populaire et anecdotique ordinaire et témoignent ainsi de manière flagrante de leur manque absolu de sens de la réalité historique. Les explications suivantes mettront ce manque encore plus en évidence.

Au moment où je m'apprête à déclarer tout à fait impossible (comme impossible dans la vie réelle des premiers chrétiens !) la forte pénétration de la transmission « réelle » de Jésus par la masse légendaire, constatée par la recherche néotestamentaire sur le matériel source papier, je suis interrompu. Les théologiens m'interpellent : l'expérience, à laquelle il faudrait pourtant se référer dans ce cas aussi,

ne plaide nullement en faveur de l'impossibilité, mais de la possibilité d'une telle formation de légendes autour d'un personnage historique. L'expérience me prouve mille fois que, très vite après la mort d'un homme important, la légende commence son œuvre de transfiguration et d'imprégnation de la véritable transmission d'un héros. Je ne suis pas fou de vouloir contester ce fait d'expérience. Mais je dois faire remarquer qu'il faut se garder d'appliquer les faits d'expérience de manière indifférenciée et pour ainsi dire schématique et mécanique à tous les « cas » possibles de l'histoire (ou de la pseudo-histoire). Le couvercle de l'expérience doit s'adapter à la marmite de la situation « historique » ! (Il faut perdre l'habitude d'insister sur les nombreux cas d'expérience « historiques » du Moyen-Âge, car la prétendue histoire du Moyen-Âge est en réalité une poésie tendancieuse construite selon un plan. Je renvoie pour preuve à mes deux volumes *Falsification de l'histoire allemande* et *La vérité sur l'histoire de la fin du Moyen-Âge*). Les légendes de saints médiévales n'entrent donc absolument pas en ligne de compte, car elles ne sont pas le fruit d'une création naturelle, mais un produit purement littéraire (savant) de l'action universelle de falsification. Il ne reste donc que l'expérience moderne des légendes comme critère de la prétendue formation des légendes dans l'Église primitive. Mais il suffit de réfléchir un peu pour se rendre compte non seulement de la difficulté, mais aussi de l'impossibilité et de l'illégitimité de cette comparaison d'expériences. En supposant que Jésus ait vécu, pourrait-on mettre en relation le saint des temps modernes et son environnement « par expérience » avec le Messie Jésus de Nazareth et son environnement palestinien ? (Bien compris : il ne s'agit pas d'une évaluation de la qualité des deux personnes, mais de l'importance de la formation de la légende dans les deux cas). Il ne fait aucun doute que pour de nombreux saints des derniers siècles, la légende (c'est-à-dire certaines personnes intéressées) a considérablement transfiguré et envahi la tradition authentique. Les histoires de saints bien racontées et écrites remplissent également dans une large mesure l'objectif visé au sein du cercle des croyants : édifier les esprits. Les légendes de saints de l'époque récente servent donc des objectifs purement internes à une certaine communauté et ne se présentent

même pas ici avec l'exigence dogmatique d'une crédibilité absolue dans tous les détails. D'autant plus que les véritables adversaires, les personnes extérieures qui s'offusquent de telles « histoires », n'existent plus depuis longtemps. Le monde éclairé ne tient pas compte de ces traditions proliférantes et n'a plus aucun intérêt à soumettre la réalité de ces légendes à un examen approfondi. La légende moderne peut donc poétiser tant qu'elle veut : une communauté de croyants déjà nombreuse, voire énorme, accepte volontiers et sans hésitation de tels produits comme un excellent moyen d'édification, tandis que les non-croyants ne se sentent pas le moins du monde dérangés dans leur paix de l'esprit par la production et l'existence de tels récits. Est-il vraiment nécessaire de préciser que les conditions qui régnaient autrefois à Jérusalem, lorsque les disciples se sont présentés devant les juifs avec leur annonce aguichante d'un homme crucifié comme le sauveur de l'humanité choisi par Dieu, ne peuvent absolument pas être comparées au milieu des saints modernes ? Le recours populaire à la formation de légendes et d'anecdotes pour les héros séculiers modernes est encore plus malheureux. Dans ce cas, toute comparaison avec la tradition de Jésus est tout simplement absurde.

Il nous est apparu clairement que la question de savoir si la prolifération chrétienne de la « vraie » tradition de Jésus a été rendue possible par la formation de légendes les plus exubérantes est une question qui ne peut être résolue par des méthodes empiriques. – Il ne faut en aucun cas répondre schématiquement par des faits d'expérience quelconques. La particularité et l'« unicité » du cas doivent être prises en compte – le point de départ particulier (dans le matériel de source papier) exige le point de comparaison particulier correspondant (dans l'expérience vivante). Notre question, plus précise, est donc la suivante : est-il psychologiquement possible que des hommes (à savoir les premiers apôtres de Jérusalem), qui veulent et doivent prouver certaines affirmations monstrueuses à l'aide d'une histoire réelle (à savoir l'« authentique » histoire de Jésus), dévaluent eux-mêmes insidieusement leur moyen de preuve « sûr » par la fiction de légendes et finissent par le détruire totalement ? L'énorme gravité de cette question ressort le mieux du fait, établi par la critique

théologique, que la légendisation, soi-disant menée sans souci par l'Église primitive, a déjà consumé en l'espace d'un âge humain le noyau historique « réel » de la tradition de Jésus jusqu'à sa moelle la plus intime et l'a transformé en poésie. Et tout cela sous les yeux des adversaires les plus acharnés et les plus au fait des évènements « réels » ! Si l'on considère ces facteurs (comme agissant dans la vie rude), il ne fait aucun doute que la réponse à la question ci-dessus doit être négative.

Hormis quelques histoires de guérison qui s'expliquent « naturellement », nos théologiens critiques soupçonnent à juste titre tous les récits de miracles flagrants d'être des produits de l'imagination de l'Église poète. Malheureusement, les théologiens ne se rendent pas compte de ce que signifie le fait que la plupart des miracles sont des légendes. Cela signifierait que les premiers chrétiens auraient « réellement » été assez stupides pour dévaloriser leur principal moyen de preuve, à savoir l'histoire « authentique » de Jésus, par toutes sortes d'histoires fantaisistes, et qu'ils auraient trouvé du crédit auprès de leurs adversaires bien au fait des évènements « réels » avec des contes aussi évidents ! Ces contes miraculeux auraient dû être inventés très tôt, car l'évangéliste Marc, le « premier » à écrire, a déjà « rencontré » de telles choses dans la transmission orale. Jülicher nous met particulièrement en garde à ce sujet : *« L'accrétion de cette rouille noble à la tradition... nous ne pouvons pas l'imaginer en train de se former assez tôt ».*[79]

Voilà comment sont les critiques protestants (mais aussi profanes) : on constate ici une apparition « étrange » des sources papier comme un fait à accepter, sans se poser la question de savoir si le fait établi est vraiment possible en tant que partie de la réalité d'une expérience vivante. Sur ce point, les théologiens catholiques font preuve d'un sens de la réalité bien plus développé lorsqu'il s'agit de fournir des arguments en faveur de l'authenticité absolue des récits du Nouveau Testament, et lorsque de tels arguments peuvent être tirés de l'expérience, les savants catholiques développent un sens admirable de l'expérience et de la réalité. Je laisse donc la parole à un critique catholique :

« Ils [les récits de miracles] ne s'appuient pas seulement sur le témoignage des quatre évangélistes et de leurs garants immédiats, mais ils reposent sur la caution de tous les contemporains de Jésus qui étaient au courant de l'action toute-puissante du Sauveur. Or, ceux-ci étaient presque innombrables. Jésus n'a pas enseigné et n'a pas agi en secret… Une foule immense le suivait… Et les pharisiens qui s'opposaient au Sauveur ! 'Les pharisiens et les scribes l'épiaient', lit-on à plusieurs reprises dans l'Évangile, où il est question de ses miracles [...]. La théorie actuelle de la légende suppose à tort que les paroles et les actes de Jésus ont été transformés en récits grotesques de miracles par la tradition et la littérature chrétiennes primitives, sans que personne n'ait mis un terme à ce jeu impudent et démasqué les mensonges historiques insolents. Considérée à la lumière des circonstances réelles, cette prémisse est purement impensable. Elle pourrait tout au plus être prise au sérieux si, avec le Christ, toute la génération de ces contemporains qui l'avaient connu, vu, entendu, s'était éteinte pour laisser place à une autre génération qui ne savait plus grand-chose de sûr de lui. Or, il n'en est rien ».(80)

Un tel appel vigoureux aux conditions réelles réjouit le cœur du critique absolu. Car il est vrai que les ennemis des disciples de Jésus ne dormaient pas, mais, comme nous le savons par les Actes des Apôtres, étaient toujours à l'affût pour trouver une raison de détruire les croyants en Christ ; il ne restait donc plus aux apôtres qu'à se ressaisir et à ne faire de la publicité qu'à travers l'histoire « réelle » connue (!) de leur Maître. S'ils avaient essayé, ne serait-ce qu'occasionnellement, de raconter des mensonges en public, leur prédication n'aurait pas eu de succès dans la vie réelle. Et les prétendus poètes de légendes auraient également été assez intelligents pour comprendre eux-mêmes au préalable le danger d'un éventuel jeu de légendes. Seuls les imbéciles pouvaient rêver de s'imposer face à un monde d'ennemis avec des contes de fées à faire dresser les cheveux sur la tête ; et d'après les descriptions (en particulier dans les Actes des Apôtres), ces premiers évangélisateurs de Jésus n'auraient pas été de tels imbéciles, de tels sots et de tels imposteurs.

Les difficultés énormes pour la création de légendes chrétiennes primitives sont également soulignées par les considérations suivantes. Si nous prenons le cas, totalement improbable dans la vie réelle de ces premiers chrétiens, où les fidèles du Christ auraient bêtement

décidé d'inventer des légendes sur leur maître et de les diffuser dans le monde, il aurait fallu qu'ils se mettent d'accord au préalable sur un tel projet. Au moins les « Douze » auraient dû s'engager par une poignée de main et un serment à ne jamais révéler au monde extérieur adverse un seul mot sur leur fabrication de légendes. Sans compter que l'on se serait moqué de leurs contes lors de leur première publication – doit-on supposer que les premiers apôtres étaient vraiment des conspirateurs rusés ? Et seraient-ils allés jusqu'à la mort pour leurs manœuvres ? Oh, non, s'écrient maintenant les critiques théologiques, une telle hypothèse va trop loin, ces hommes n'étaient en aucun cas des escrocs. Mais selon les chercheurs évangéliques, ils auraient « réellement » composé des poèmes ! Précédemment, Jülicher nous a même dit que l'on ne pouvait « jamais imaginer la formation de légendes assez tôt » ! Mais qui a donc écrit des poèmes ? Peut-être d'autres membres de l'église primitive, doués d'imagination ? Pour ainsi dire, pour passer le temps en poésie ? Dans ce cas, il est certain que les « Douze », en tant que dirigeants responsables, auraient très vite mis fin aux agissements de ce poète, car ils n'auraient pas pu tolérer que la « vraie » tradition de Jésus, leur meilleur moyen de publicité, soit dévalorisée par des personnes non autorisées. (D'après les Actes des apôtres, les premiers apôtres exerçaient également un contrôle strict sur les paroisses nées en dehors de Jérusalem !) Les critiques évangéliques se retrouvent donc ici dans une situation difficile ; ne pouvant aller plus loin, ils rejettent tout simplement la faute de la mystérieuse poésie de Jésus sur un être anonyme : la fameuse « légende communautaire » ! Le théologien évangélique Maurenbrecher ne se soucie pas du tout d'affirmer : *« L'Église elle-même n'a pas senti la différence entre les légendes et les vrais souvenirs ».*[81] L'argumentation de Maurenbrecher est admirable, à savoir : si l'Église avait ressenti la différence, elle n'aurait bien sûr pas fait de la poésie consciemment ; mais puisqu'il est maintenant établi qu'il y a eu de la poésie, une telle poésie doit avoir été inconsciente, naïve, dans l'« Église » ! Nous nous trouvons ainsi à nouveau, comme autrefois chez Strauss, devant le spectre étrange de la « légende communautaire », cet être qui s'empare des esprits comme un vampire et compose des poèmes « en eux ». Et ces pauvres gens ne

remarquent même pas que « quelqu'un » écrit des poèmes dans leur tête !

Les historiens des religions et les spécialistes de la *Formgeschichte* ou « critique des formes » cherchent à expliquer ce processus de manière apparemment plus raisonnable. Selon eux, l'environnement légendaire, l'atmosphère merveilleuse de l'époque a eu un effet « générateur d'histoire ». On « transférait » involontairement et par la force des choses ou par habitude les histoires de miracles qui circulaient sur Jésus ! *« Le processus par lequel des histoires de miracles déjà existantes, ainsi que d'autres anecdotes, sont transposées sur un héros (un sauveur ou même un dieu), peut souvent être observé dans l'histoire de la littérature et des religions »*, – nous enseigne Bultmann en citant comme exemple *« seulement Ovide Metam. VI. 313 sqq., où le motif de la transformation des paysans en grenouilles est transféré à Latona ».*[82] La naïveté de cette comparaison tout à fait inappropriée avec les « réalités » de la tradition de Jésus est étonnante. Bultmann croit en outre avoir trouvé dans les récits d'anecdotes de rabbins juifs une preuve de sa théorie de la transmission et, pour les communautés chrétiennes primitives, une « impulsion » vers des poèmes similaires de Jésus. Bultmann et les autres chercheurs ne voient pas la différence énorme entre des dieux, des héros et des rabbins quelconques d'une part et la figure « historique » de Jésus d'autre part. Une fois de plus, la confusion entre la tradition « historique » de Jésus et la poésie populaire ordinaire, déjà soulignée à plusieurs reprises, a des effets désastreux. Lorsque certaines sectes appliquaient à leur dieu imaginaire des motifs de contes de fées ou lorsque les pharisiens inventaient toutes sortes d'anecdotes instructives sur des rabbins décédés, personne ne s'émouvait de ces choses « quotidiennes ». Un rabbin quelconque en train de mourir dans sa tombe ne devait pas non plus être déclaré « Sauveur du monde » ! Ce qui était pourtant le cas de Jésus – à condition, comme toujours, que Jésus ait vécu ! C'est avec la prétention monstrueuse que Jésus de Nazareth, crucifié et ressuscité, était désigné par Yahvé comme le sauveur de l'humanité, que les premiers apôtres se sont présentés devant la foule hostile ! Et ils ont juré haut et fort que tout ce qu'ils racontaient sur cet homme, Jésus, reposait sur des faits, était la vérité historique. *« Nous en sommes tous*

témoins ! » – voilà ce qu'ils affirmaient. Et même les adversaires avaient été « témoins » de tous les actes de Jésus (y compris les miracles), puisque les choses ne s'étaient pas déroulées à l'abri des regards. Il ressort donc des sources elles-mêmes, au détriment de Maurenbrecher, que les disciples devaient très bien ressentir la différence entre le souvenir réel et la légende. Au besoin, dans la vie réelle, les adversaires auraient déjà veillé à ce que cette différence soit ressentie. Contre les historiens des religions, il faudrait encore dire : c'est justement parce que l'on écrivait tant de poèmes en matière de religion que les disciples de Jésus, qui ne pouvaient faire de la publicité efficace qu'avec une « véritable » histoire de Jésus, devaient se méfier de la moindre tentative d'attribuer à leur « Sauveur exalté » des contes de fées connus de tous et circulant partout. Les disciples ne se présentaient pas devant le peuple avec une religion de fantaisie, mais avec une religion « historique ».

Il nous reste à examiner quelques résultats particuliers de la critique des formes, dans la mesure où ils s'étendent au problème de la décomposition de la « vraie » tradition de Jésus par la poésie légendaire.

La glorification de Jésus au moyen d'une masse de légendes inventées ou transmises n'est pas plus compréhensible du fait que l'on distingue deux groupes ou types d'histoires dans la tradition de Jésus. Ces groupes sont censés révéler une évolution (stratification) de la tradition. Selon M. Dibelius, les récits de la couche plus ancienne sont *« en général plus courts, plus dépouillés, plus sévères, ils ne peignent rien, ils ne disent rien qui ne soit nécessaire »*. On reconnaîtrait la couche plus récente au fait que les récits de ce groupe décrivent les actes de Jésus d'une manière folklorique *« avec toutes sortes d'accessoires »*.[83] Bultmann nous apprend encore, en ce qui concerne le complexe de récits qu'il nomme « *Apophtegmata* » (dont font également partie les récits de miracles) :

> *« Comme visiblement certaines indications de lieu (comme d'ailleurs les noms et autres indications de situation plus précises) ne correspondent pas au style de l'apophtegme, le jugement s'impose d'emblée que toutes ces indications ont été ajoutées secondairement »*.[84]

Bultmann et Dibelius pensent donc avoir découvert quelque chose d'étrange dans la transmission néo-testamentaire. En effet, la tradition de Jésus aurait d'abord connu une période de croissance courte et maigre, puis une période de croissance grasse. C'est également l'avis d'O. Pereis :

> *« La conception brève, concise et dialoguée des miracles constituera le début. Parmi les traits vivants des récits de miracles plus détaillés, une bonne partie provient de l'influence du monde hellénistique et ne peut être considérée comme originelle ».*(85)

Puisque l'évangéliste Marc, qui aurait été le premier à écrire, a déjà trouvé dans les années soixante des récits très colorés et populaires (deuxième couche), la période de la première forme de tradition succincte devrait s'étendre jusqu'aux années quarante et cinquante. Ainsi, jusqu'à ces années-là, tous les narrateurs des « vraies » histoires de Jésus avaient pour habitude, inconsciemment ou par convention, de ne raconter que des faits très succincts, sans fioritures et strictement objectifs. Les récits étaient tellement « factuels » qu'il était mal vu de mentionner des noms et des lieux ! Ne pas citer de noms dans les récits authentiques de Jésus ! – s'exclamaient les apôtres et autres narrateurs, car nous sommes encore dans la période de « restriction ». Tout le monde l'a compris, et c'est pourquoi tous les récits de cette première période sont « brefs, sans ornements et strictement objectifs ».

M. Dibelius s'est creusé la tête pour comprendre l'étrange pauvreté de la situation de cette première période de la transmission et en est arrivé à cette conclusion : au commencement était la prédication ! Il croit donc pouvoir expliquer la forme littéraire caractéristique de ces pièces à situation réduite par la pratique de la prédication chrétienne primitive, mais il doit déjà s'entendre dire par Fascher qu'il tourne en rond avec ses discussions : *« Dibelius ne parvient en effet pas à faire comprendre l'origine de la forme littéraire des 'histoires courtes' présentes dans les évangiles par la pratique de la prédication… »*(86) Pourquoi les premiers narrateurs (y compris les prédicateurs) racontaient-ils avec tant de parcimonie qu'ils ne mentionnaient ni les noms des personnes ni ceux des lieux – cela reste un profond

mystère. On se demande toujours avec étonnement si et pourquoi les indications concrètes de noms et de lieux dans les « vrais » récits d'Isaïe n'ont pas un caractère « factuel » ? Objectif signifie avant tout : historiquement vrai. Pouvait-il y avoir un meilleur moyen de publicité et de persuasion pour les premiers évangélisateurs de Jésus que si les « vraies » guérisons miraculeuses étaient authentifiées par la mention des noms des personnes guéries et des lieux ? Et quelles circonstances singulières auraient imposé aux premiers « prédicateurs » une obligation générale de ne parler que de manière aride et pauvre en situations, lorsqu'ils inséraient des histoires « authentiques » de Jésus comme exemples instructifs ou édifiants ? Les pauvres croyants aux pieds de ces prédicateurs et premiers annonciateurs du message de Jésus étaient cordialement à plaindre. Comme ils auraient aimé entendre, même dans la première période, quelque chose de plus précis et de plus concret sur les actes miraculeux de Jésus ; mais après Dibelius, les prédicateurs auraient dû leur dire sévèrement de ne pas être aussi gourmands en ce qui concerne les friandises biographiques ! Ils devaient patienter une à deux décennies, après quoi il était prévu de lever l'interdiction sur les noms et autres données de situation. On peut s'imaginer comment ces chrétiens ont dû pousser un soupir de soulagement lorsque cette période terrible et aride a enfin pris fin et qu'il a été possible de raconter des histoires de manière populaire et détaillée et – ô miracle ! même avec des noms et des lieux !

Dibelius aurait également découvert la cause de ce revirement. Selon lui, dans le christianisme primitif, toutes sortes de « narrateurs » (conteurs populaires) se sont joints aux prédicateurs économes, poussés par le besoin pressant des croyants d'avoir des nouvelles aussi concrètes que possible sur les actions du Sauveur. C'était un plaisir d'écouter ces conteurs. Car ils offraient désormais aux fidèles du Christ les indications des noms et des lieux qui leur manquaient depuis longtemps dans les récits de Jésus. Les « narrateurs » s'étaient donc préalablement renseignés auprès des témoins encore vivants des évènements de la vie de Jésus pour en connaître les circonstances exactes ? Non, pas du tout ! Pourquoi ces narrateurs devraient-ils perdre leur temps à se renseigner ? N'était-il pas beaucoup plus

commode d'agrémenter de noms et de lieux certaines histoires de Jésus qui circulaient jusqu'alors dans la communauté sans dates concrètes ? En fait, ce sont les historiens de la critique des formes qui défendent cette opinion étrange. Nous aurions donc enfin trouvé les poètes de la légende dans ces conteurs populaires chrétiens !

Jusqu'ici, nous avons patiemment suivi les historiens des religions et des formes dans leur erreur. Mais il est temps que nous fassions demi-tour. Celui qui cherche des « couches » dans le Nouveau Testament, en particulier dans les évangiles, les trouve – en s'en créant. Toutefois, les historiens de la forme partent d'un fait (de papier) : on peut distinguer dans les évangiles deux types d'histoires de Jésus, à savoir celles qui sont racontées de manière succincte et celles qui sont largement développées. Mais s'ils veulent classer ces deux genres dans le temps, c'est-à-dire montrer à travers eux une évolution et une stratification, un tel procédé n'est suggéré par rien et n'est qu'arbitraire. Fascher l'a d'ailleurs reconnu lorsqu'il répond par la négative à sa question : Dibelius a-t-il rendu compréhensible l'émergence des différents « genres » à partir des facteurs de la vie chrétienne primitive ?

> *« Il [Dibelius]… n'a démontré des particularités stylistiques que sur des histoires achevées, en a déduit la transmission par des narrateurs, mais ces particularités stylistiques ne nous donnent aucune réponse, comment la matière, comment toute l'histoire des formes est née ».*(87)

Les chercheurs en histoire des formes n'ont donc pas du tout réussi à trouver pour la naissance des genres le « siège dans la vie réelle » tant recherché. Bultmann a eu la franchise de faire une confession qui signifie pour l'histoire des formes (et pour toute recherche historique relativiste en général) un jugement d'anéantissement. Il dit ainsi :

> *« Mais ce qui est essentiel, c'est de reconnaître qu'il s'agit, dans le travail d'histoire des formes, fondamentalement comme dans tout travail historique [relativiste !], d'un cercle. À partir des formes de la transmission littéraire, on doit remonter aux motifs de la vie communautaire, et à partir de la vie communautaire, on doit rendre les formes compréhensibles. Il n'y a pas de*

méthode pour régler l'alternance nécessaire et la relation mutuelle des deux observations, ni même pour prescrire d'où doit être faite la première approche ».(88)

La faillite de toute critique relativiste de l'histoire est ici honnêtement exprimée ! Mais en même temps, la nécessité et l'importance de ma méthode absolue ont été involontairement mises en lumière. Car il existe une méthode qui met fin une fois pour toutes à l'éternelle alternance des approches relativistes : la méthode absolue, qui trouve son point de départ en dehors de la transmission sur papier, dans l'expérience vivante.

Dans notre cas, l'examen de la transmission orale de Jésus à la lumière de la vie « réelle » du christianisme primitif a montré que, abstraction faite d'autres facteurs, l'existence même d'adversaires bien familiarisés avec la transmission « authentique » aurait empêché les premiers chrétiens de tomber dans l'idée de dévaloriser volontairement leur meilleur moyen de preuve et de publicité (précisément la transmission « authentique ») en la corrompant avec la poésie légendaire habituelle du pays. La recherche en histoire des formes meurt d'une confusion fatale : la transmission évangélique soumise à la contrainte des facteurs « historiques » (en supposant une fois de plus qu'elle soit née naturellement) n'est pas assimilable à une quelconque poésie populaire religieuse ordinaire. Les historiens de la forme ne sont cependant pas totalement dépourvus de mérite, même si ce mérite est de nature purement négative. Dans la vie réelle des premiers chrétiens, la transposition de la transmission « historique » de Jésus en poésie populaire aurait été impossible ; si malgré cela les souvenirs de Jésus fixés par écrit dans les évangiles présentent une ressemblance frappante avec des poèmes populaires caractéristiques – le mérite négatif des historiens des formes est de l'avoir constaté –, ce signe inquiétant est une nouvelle preuve que la transmission du Nouveau Testament dans son ensemble ne peut pas être née de manière naturelle dans l'espace chrétien primitif. Cette constatation atténue immédiatement le triomphe de tous les théologiens « positifs » (en particulier catholiques) qui, à partir de la phrase : dans la vie réelle, les premiers chrétiens n'auraient pas pu et n'auraient pas eu le droit d'inventer des légendes autour de Jésus, et ils voudraient

en conclure que toute la tradition de Jésus, y compris tous les récits de miracles, constitue un bien historique authentique. Cette conclusion est tout à fait déplacée. Il suffit de reconsidérer très attentivement la phrase : dans la vie réelle, les premiers chrétiens n'auraient pas pu inventer de légendes sur Jésus. On doit reconnaître que tout le poids de cette phrase repose sur la condition préalable : dans la vie réelle des premiers chrétiens ! Ce qui était impossible pour les « premiers » chrétiens dans la vie réelle (à savoir inventer des légendes sur Jésus) est bien sûr très possible et très facile à réaliser plusieurs siècles plus tard, au cours d'une grande action savante. Il est tout aussi facile d'inventer toute la tradition de Jésus et de ses disciples, y compris leurs « adversaires », c'est-à-dire l'histoire chrétienne primitive dans son ensemble. Ce n'est pas seulement la rouille noble poétique, mais tout le « noyau » de l'histoire évangélique et chrétienne primitive qui peut être aisément inventé par une puissante société d'hommes intelligents (poètes sacerdotaux et philosophes) sous la forme d'une série de romans historiques.

CHAPITRE 4

L'amnésie épidémique chez les chrétiens primitifs

Le but de ce chapitre est d'apporter, par une étude plus approfondie de la transmission orale de Jésus, de nouvelles preuves que la transmission globale du Nouveau Testament n'a pas pu naître sur un terrain de réalité naturelle, mais qu'elle a été produite artificiellement.

En interrogeant les nombreux témoins encore vivants de ces évènements retentissants, toutes les circonstances importantes, en particulier les noms des personnes et des lieux, ont pu être facilement identifiées. L'histoire « réelle » de leur maître décédé et ressuscité était d'une importance capitale pour les premiers chrétiens en tant que moyen de persuasion. Beaucoup pouvaient se laisser convaincre par un dieu-mystère des temps anciens ; personne n'accepte un homme exécuté de nos jours comme son sauveur céleste s'il ne peut pas être authentifié comme tel par des faits, c'est-à-dire des preuves historiques. Ainsi, dès le premier jour de la prédication du Sauveur, tout poussait à rappeler au monde l'histoire de l'homme Jésus élevé à la droite de Dieu, et surtout, bien sûr, les évènements significatifs de l'époque de son apparition publique. Si les disciples voulaient porter à la connaissance d'autres personnes des récits faisant la promotion de l'histoire de leur Maître, il était nécessaire qu'ils se fassent eux-mêmes une connaissance exacte de toutes les dates les plus importantes de sa vie, ce qui ne pouvait pas leur être difficile, puisque des milliers de témoins des évènements étaient encore vivants et qu'ils avaient eux-mêmes participé directement et quotidiennement aux actes de puissance de Jésus.

Mais une fois que le souvenir de la vie terrestre de Jésus, avec ses dates et ses évènements principaux, avait été actualisé et était devenu vivant, les chrétiens des origines avaient acquis une possession spirituelle et un trésor précieux qui ne pouvait plus leur échapper et

qui ne devait pas se perdre. Car toutes les circonstances qui avaient provoqué la vivification des souvenirs de Jésus sont restées par la suite aussi fortes pour maintenir les souvenirs en vie, les consolider et en faire ainsi une propriété imperdable des croyants chrétiens primitifs. Non seulement au cours de la première année de la nouvelle foi, mais aussi au cours de la deuxième, de la troisième, de la dixième et de toutes les années et décennies suivantes, le besoin de garder vivant le souvenir des actes et des paroles de Jésus dans les communautés religieuses s'est fait sentir avec toujours autant d'intensité. Plus le souvenir s'affermissait au fil des ans, moins il était possible d'oublier quelque chose d'important. Je donne ici volontairement le ton : quelque chose d'important. Il est donc juste que je compte aussi sur l'oubli humain chez les premiers chrétiens, qui avec le temps efface de la mémoire les choses trop secondaires et particulièrement indifférentes. C'est pourquoi, dans les explications qui suivent, je n'accorde de l'importance qu'aux véritables faits principaux de la transmission de Jésus, lorsque je m'occupe de la qualité de la mémoire chez les premiers chrétiens. Et même pour ces faits principaux, je m'abstiendrai ici de retenir les détails ; je ne prendrai en considération que le fait principal nu en tant que tel.

Notre question générale dans ce chapitre sera la suivante : quels sont les passages importants de la « vraie » transmission de Jésus que les premiers chrétiens devaient absolument garder en mémoire comme preuves historiques ? Ou bien : est-ce que, dans la vie réelle des premiers chrétiens, tel ou tel évènement significatif de la vie de Jésus pouvait, en l'espace d'un laps de temps terriblement court, disparaître totalement de la mémoire ou être obscurci au point qu'aucun homme n'était plus en mesure de déterminer ce qui était « juste » ? On ne peut évaluer correctement l'importance de cette question que si l'on considère la brièveté des périodes dont il est question ici. Jésus aurait été crucifié vers l'an 30. Les spécialistes ne sont pas d'accord sur la date à laquelle les évangélistes auraient rédigé leurs écrits. (Mais le lecteur sait déjà que les livres du NT ne peuvent avoir été écrits qu'après le X^{e} siècle). Si nous voulons résumer les opinions des chercheurs en valeurs moyennes, l'évangile de Marc aurait été écrit dans les années 60 ; les évangiles de Matthieu et de

Luc seraient à placer dans les années 80 à 90 ; et Jean aurait probablement écrit son évangile dans les années 110 à 120. Depuis la mort du Christ, après laquelle la nouvelle religion a presque immédiatement été annoncée par les disciples, il s'est donc écoulé jusqu'à la rédaction des différents évangiles : environ 30 ans pour Marc, environ 50 à 60 ans pour Matthieu et Luc, environ 80 à 90 ans pour Jean.

Nous pouvons maintenant formuler notre question de manière plus précise : aurait-il été possible, dans la vie réelle des premiers chrétiens, d'« oublier » toutes les dates et tous les évènements principaux de la vie de Jésus en l'espace de 90, 60 ou même 30 ans, ou de les laisser devenir tellement incertains qu'il n'était plus possible de déterminer avec certitude ce qui était « juste » ? Si nous considérons qu'un besoin persistant de la communauté chrétienne a permis de maintenir et de consolider au mieux la tradition de Jésus, il ne fait aucun doute que la réponse à notre question est négative. Dans la vie réelle, il aurait été absolument impossible d'oublier ou même de ne pas savoir toutes les dates principales de la vie réelle de Jésus parmi ses disciples, surtout dans un laps de temps qui n'est pas encore de cent ans.

Nous sommes à peine étonnés d'entendre, par exemple, le théologien W. Haupt nous dire ce que les recherches menées jusqu'à présent ont mis en lumière concernant le problème que nous venons d'évoquer.

> *« À côté de l'image lumineuse de l'avenir [que les chrétiens primitifs se faisaient du retour de Christ]… les images de la vie itinérante du Jésus historique se sont estompées. C'est ainsi que, peu de temps après la mort de Jésus, les souvenirs étaient déjà maigres, que beaucoup de choses avaient complètement disparu de la mémoire, que beaucoup de choses étaient devenues obscures et incertaines ».*(89)

Je ne veux nullement nier que les premiers chrétiens aient aussi beaucoup pensé à l'avenir radieux ; mais pourquoi, à côté de cela, auraient-ils considéré avec mépris le passé radieux ? Il n'y avait aucune raison pour un tel mépris ; en revanche, comme nous le savons, plus d'un facteur important de la vie réelle a fait en sorte que

la tradition de Jésus soit maintenue en vie comme un moyen de preuve convaincant. Je veux bien admettre – car les premiers chrétiens n'étaient que des hommes à la mémoire normale – que de nombreux faits secondaires de la vie terrestre de Jésus auraient pu tomber peu à peu dans l'oubli. Mais que l'on prenne bien garde au fait que je n'évoque pas ici des choses secondaires, mais précisément les dates principales et seulement les évènements principaux.

Mais je voudrais d'abord citer quelques exemples qui nous étonnent parce qu'ils montrent à quel point les premiers chrétiens étaient capables de conserver fidèlement dans leur mémoire des choses et des noms même tout à fait secondaires. Non seulement l'évangéliste Marc rapporte en 15:21 le nom de l'homme qui fut contraint de porter la croix de Jésus, mais il sait même que ce Simon de Cyrène était le père d'Alexandre et de Rufus. Il a également entendu dire que l'aveugle de Jéricho portait le nom de Bartimée.

Luc, en particulier, cite de nombreux noms d'importance tout à fait secondaire ; Symon et la manne ; Simon le pharisien, dans la maison duquel Jésus a un jour mangé ; Jeanne, la femme de Chuza ; le petit publicain Zachée. L'évangéliste Jean rapporte « d'après la transmission communautaire », par exemple, qu'une certaine personne a été malade pendant exactement 38 ans. Jean cite également des personnes peu importantes dans la vie de Jésus, comme Malchus et Marie, la femme de Clopas. Il se souvient parfaitement qu'avant d'aller voir Lazare mort, Jésus est resté « encore deux jours » à attendre sur place. C'est également vers la sixième heure, selon Jean, que Jésus rencontra au puits la Samaritaine qui avait déjà eu cinq maris. Avec quelle fidélité et quelle précision le christianisme primitif a donc conservé en mémoire des dates tout à fait secondaires !

Mais tournons-nous à présent vers les faits principaux de « l'histoire » de Jésus et attachons-nous à suivre leurs destins dans la sphère mémorielle des « premiers » chrétiens. Notre recherche se résume à un examen de la qualité de la mémoire des premiers chrétiens.

En supposant que Jésus ait vécu, il ne fait aucun doute qu'au moins les faits principaux suivants devraient être et rester présents dans la mémoire des premiers chrétiens, même après une période de 30, 60 ou 100 ans.

1. Où vivaient les parents de Jésus et où Jésus est-il né ?

L'état de fait sur papier, tel qu'il ressort des évangiles, est brièvement le suivant :

> *« Que Jésus soit né sous le règne d'Hérode l'Ancien est certain [d'après les données du Nouveau Testament !]; mais on ne peut pas dire si c'était à la fin du règne (Luc. 3:23 : 'environ 30 ans') ou plus vers le milieu (Job. 8:57 : 'pas encore 50 ans'). On ne peut pas non plus décider avec certitude où Jésus est né. »*(90)

Ce premier test de la qualité de la mémoire dans la chrétienté des premières décennies est déjà décevant. On ne savait donc plus « exactement », c'est ce qui ressort des messages ambigus des évangélistes, près de 50 ans après la mort du maître parmi ses disciples, quand et où Jésus est né ! Je veux maintenant être indulgent et ne pas accorder d'importance particulière à l'indication exacte de la date de naissance, et donc laisser passer l'objection selon laquelle la date n'était pas connue dès le départ et n'a pas pu être établie ultérieurement. (Comme on le voit, je ne demande pas à ces personnes de faire preuve d'une capacité de mémoire particulière ou même supérieure à la normale). Mais cette objection semble tout simplement ridicule lorsqu'on se demande si, dans les premiers temps après le départ de Jésus, on pouvait encore savoir quel était le lieu de naissance du Messie et le lieu de résidence de ses parents ? En effet, les apôtres n'ont eu aucun mal à se faire dire la vérité à ce sujet, même par la mère de Jésus, qui aurait vécu dans la communauté chrétienne de Jérusalem après la crucifixion. Dans la vie réelle, les disciples auraient bien sûr déjà montré de l'intérêt pour connaître le lieu de naissance du Maître. Mais une fois que les chrétiens connaissaient le lieu, il était impossible de l'oublier en leur sein. Or, comme le montrent les sources, on a effectivement oublié dans la chrétienté primitive, environ 30 ans après la mort de Jésus, quelle était sa ville natale. L'évangéliste ne parle en effet systématiquement

que de la « ville natale », sans jamais en mentionner le nom. *« Que l'évangéliste évite le nom de Nazareth est en effet étrange »*[*] – estime E. Wendling.[91] Que Marc « parle » de Nazareth, on peut le déduire du contexte de son récit. Mais lorsque Matthieu écrivit son évangile une ou deux décennies plus tard, la tradition communautaire lui avait rapporté quelque chose de tout à fait différent, à savoir que les parents de Jésus habitaient à Bethléem, où Jésus était également né. Selon cette transmission, ce sont des circonstances très particulières qui ont amené les parents à abandonner par la suite leur véritable domicile et à s'installer à Nazareth, en Galilée. La transmission de Luc est en contradiction flagrante avec cette nouvelle de Bethléem comme lieu de résidence originel. On lui a raconté que Nazareth était la ville natale de Jésus et que, là encore, ce sont des circonstances particulières à savoir le « recensement ») qui ont obligé les parents à se rendre temporairement à Bethléem, où la naissance a eu lieu. Or, le premier évangéliste Marc ne parle justement pas de Bethléem, il ne raconte pas du tout l'histoire de la naissance, mais considère implicitement Nazareth comme la ville natale.

Mais Matthieu et Luc, au moins, ne s'accordent-ils pas à dire que Jésus a vu le jour à Bethléem ? Certes, ils citent tous deux Bethléem comme ville de naissance ; mais il faut maintenant se rendre compte qu'il s'agit là de deux courants de transmission qui s'écoulent l'un vers l'autre et s'annulent ainsi mutuellement. Si Matthieu a raison, Luc a inévitablement tort et vice versa. Si les parents de Jésus étaient originaires de Bethléem, ils n'avaient pas besoin d'être incités par des circonstances particulières à y faire un pèlerinage. Et s'ils n'ont séjourné que temporairement à Bethléem, alors – contrairement à ce que sait Matthieu – cette ville n'était pas leur lieu de résidence permanent. Dans ce courant alternatif de la transmission, le fait que Bethléem soit « attestée » à deux reprises comme lieu de naissance de Jésus n'est pas non plus en mesure de donner la stabilité nécessaire. La prétendue stabilité est en effet immédiatement détruite par l'oscillation de toutes les circonstances proches. Le domicile

[*] [NdT : sans doute car un tel lieu n'existe pas, voir les livres de Jacqueline Berger, *La Philosophie Universelle* et/ou *Christianisme, invention du Judaïsme*, didi18edition.com.]

« originel » et donc le lieu de naissance du Messie restent incertains face aux discours contradictoires des évangélistes. En d'autres termes, au bout d'une cinquantaine d'années déjà, les chrétiens – qui devaient bien sûr le savoir exactement « une fois » auparavant ! – ne pouvaient plus dire avec certitude où était « réellement » né le Messie. Dans la vie réelle, un tel trouble de la mémoire ou une telle défaillance de la mémoire aurait été tout à fait impossible. Le raisonnement suivant montre à quel point la mémoire de tous les chrétiens a dû être défaillante très tôt : si l'on ne savait plus rien de certain après 50 ans, on ne savait rien de précis non plus après 40 ans ; car si le lieu de naissance était encore connu après 40 ans, il était impossible que le voile de l'oubli s'étende soudainement sur lui au bout de 10 ans. Mais si le lieu n'était déjà plus connu après 40 ans, il peut (pour la même raison) ne plus l'être après 30, 20 ou 10 ans, c'est-à-dire que le lieu de naissance n'a jamais été connu « précisément ». Dans la vie réelle, une telle chose est évidemment impossible, car il s'agit ici d'un fait qui aurait pu être demandé sans difficulté par les disciples de Jésus déjà de son vivant et qui aurait été demandé. Si la transmission de Jésus s'était développée « naturellement », un fait aussi important que le nom de la ville natale du Messie devait être connu de tous et inoubliable aussi bien pour les partisans que pour les adversaires.

Nous arrivons ainsi à la « solution » habituelle relativement critique de l'énigme, selon laquelle Nazareth (et non Bethléem) aurait « effectivement » été le lieu de naissance de Jésus. Mais comme le Messie juif devait naître à Bethléem en tant que fils de David, selon le prophète Michée (5:1) – argumentent certains critiques – *« il était tout simplement évident pour tous les chrétiens, dès le début, que les apparences prophétisées pour le Messie s'étaient accomplies en Jésus ».*[97] Les premiers chrétiens étaient *« suffisamment libres de tout scrupule pour, là aussi, aider un peu l'histoire »* et ont donc fabulé que Jésus était né à Bethléem, alors qu'il était en réalité venu au monde à Nazareth ! Une telle « solution » légendaire peut tout au plus satisfaire un historien relatif, car il est bien connu qu'il omet par principe d'examiner les choses sur papier à la lumière de la vie réelle. Je n'ai pas besoin d'expliquer ici en long et en large que les premiers chrétiens n'ont pas dévalué ou détruit leur « véritable » histoire de Jésus en tant que preuve indispensable.

Comme le lieu réel de la naissance était connu de tous dès le début, toute fantaisie géographique aurait été immédiatement reconnue comme un mensonge par les adversaires et éliminée.

2. Jésus a-t-il commencé son activité publique à Nazareth ou à Capharnaüm ?

La tradition communautaire, telle qu'elle apparaît chez Marc, nous apprend que Jésus a commencé son activité publique à Capharnaüm. L'« historien » parmi les évangélistes, à savoir Luc, qui souligne expressément dans la préface de son écrit avoir fait des recherches, sait en revanche autre chose. Il raconte en effet que Nazareth, la ville natale de Jésus, a été le théâtre de sa première apparition publique. *« Luc tient manifestement cela pour ce qui est donné »*, estime K. L. Schmidt, c'est-à-dire pour ce qui est naturel : à savoir que le Messie doit être présent pour la première fois dans sa ville natale. Selon Schmidt, Luc a ici délibérément et arbitrairement modifié l'ordre « réel » tel qu'il est présenté par Marc, afin de faire ressortir *« un certain développement du mineur au majeur ». « Ce n'est qu'après Nazareth que Capharnaüm et la Galilée peuvent entrer en ligne de compte. De cette manière, l'action de Jésus s'étend toujours plus loin ».*[93] Schmidt a ici tout à fait raison dans son observation. Seulement, il suppose tout naturellement que le regroupement arbitraire des évènements « réels » qui apparaît encore dans l'Évangile de Luc est l'œuvre d'un auteur chrétien primitif. En tant que relativiste, il ne lui vient même pas à l'esprit de se poser la question de savoir si un écrivain chrétien aurait pu, dans la vie réelle, se risquer à un tel jeu de développement souverain avec la matière « historique » de la tradition bien connue de Jésus ? Mais nous devons poser cette question – et répondre par la négative. En effet, à l'époque où Luc aurait écrit, la mémoire des principaux faits de la vie de Jésus était généralement si bien établie qu'un membre de la communauté se serait bien gardé de mélanger, par simple caprice, les différents faits de la transmission comme des cartes à jouer, et d'avoir en outre l'audace d'affirmer dans l'introduction de son évangile qu'il avait tout raconté « exactement dans l'ordre », sur la base de ses recherches ! Mais puisque Luc a « effectivement » réussi à faire passer son évangile et qu'il n'a pas du tout choqué ses coreligionnaires, il

faut – toujours en supposant que l'évangile ait vraiment été rédigé par un chrétien primitif – accorder du crédit à la préface, selon laquelle Luc s'appuie également sur une tradition communautaire pour présenter les évènements dans l'ordre. Une fois de plus, deux courants de transmission sont ainsi visibles pour un même fait.

Or, la transmission de Luc ne pourrait pas non plus avoir été inventée arbitrairement par un membre de la communauté chrétienne primitive (pas plus que par l'évangéliste lui-même). Cette transmission devrait donc être basée sur un souvenir « réel » ou supposé tel, et remonter jusqu'aux premiers temps (!) de la communauté chrétienne. Cela signifierait que, dès le début, il y aurait eu deux transmissions contradictoires sur ce point ou, pour le dire plus clairement, que les premiers chrétiens n'auraient jamais pu se souvenir « exactement » ou déterminer « correctement » si Jésus avait commencé son activité publique à Capharnaüm ou à Nazareth. Une telle défaillance de la mémoire dans les tout premiers temps est impossible dans la vie réelle. Si en Palestine, « au temps du Christ », un homme quelconque avait vécu et était mort dans le silence de la vie quotidienne, sans jamais faire de bruit autour de lui ; si cet homme avait continué à moisir dans la tombe pendant environ 50 ans, sans qu'aucun homme ne se soit préoccupé des dates de vie tout à fait insignifiantes de ce mort oublié, parce qu'il n'y avait tout simplement aucune raison de le faire – alors, bien sûr, cinq décennies après la mort de cet homme, il aurait été très difficile, voire impossible, d'avoir encore une certaine conscience sur certaines dates de vie. Dans un tel cas, deux ou plusieurs récits différents pouvaient facilement être mis en lumière, car même avec la meilleure volonté du monde, on ne pouvait plus se souvenir exactement des évènements en question (et sans importance !). En supposant que Jésus ait vécu, la situation dans le cas du christianisme primitif était bien différente, bien plus favorable. La vie de Jésus ne s'était pas déroulée dans le silence, mais avait passionné le pays juif par toutes sortes de manifestations de force. Et presque immédiatement après la mort du Messie, ses disciples se sont présentés devant le peuple et ont été contraints (afin de pouvoir apporter des preuves solides à leurs affirmations) de s'informer très précisément sur la vie terrestre

du Maître. En ce qui concerne la période d'activité publique de Jésus, les disciples, en tant que témoins directs, se trouvaient dans la situation la plus favorable. Dans la vie réelle, il n'aurait donc jamais pu y avoir la moindre incertitude sur le lieu de la première apparition de Jésus.

3. Quand et où les premiers disciples ont-ils été appelés par Jésus ?

Dans ce domaine également, les évangélistes proposent deux courants de transmission qui s'opposent. La transmission diffère aussi bien en ce qui concerne le moment que le lieu de la vocation. Selon la transmission de Marc, la vocation des premiers disciples a eu lieu après l'arrestation du Baptiste, mais selon la transmission de Jean, elle a eu lieu avant. Marc rapporte que la scène se déroule sur le lac de Galilée, tandis que Jean la situe à Béthanie, en Pérée. D'autre part, les deux traditions divergent également dans l'indication des personnes impliquées. Marc cite comme premiers appelés les couples de frères Pierre et André, Jacques et Jean. La transmission de l'évangile de Jean se « souvient » différemment : c'est d'abord un homme dont le nom n'est pas mentionné qui a été appelé avec André, puis Pierre, Philippe et enfin Nathanaël (un disciple dont le nom ne figure pas dans les trois évangiles plus anciens). Deux récits sur une seule et même chose peuvent difficilement se contredire plus violemment. Ce n'est que si les communautés chrétiennes ne s'intéressaient pas du tout, dès le départ, à conserver dans leur mémoire le temps, le lieu et le nom des premiers disciples appelés, qu'il aurait pu arriver qu'après cent ans, en faisant des recherches, on ne puisse plus trouver de nouvelles précises à ce sujet. Mais l'intérêt nécessaire était présent dès le premier jour de la prédication. Et pour couronner le tout, la transmission correspondante dans l'évangile de Marc – qui aurait été le premier évangile écrit vers l'an 60 – « prouve » qu'à cet égard, la mémoire avait « effectivement » conservé les circonstances réelles de manière vivante et fidèle. Car Marc – dans la vie réelle du christianisme primitif – n'aurait évidemment pas inventé de toutes pièces une histoire de Jésus, mais aurait écrit dans son évangile ce qui était considéré comme une « vraie » transmission dans les communautés chrétiennes de l'époque, environ 30 ans après

la mort du Christ. Or, selon les critiques relatifs, cet évangile de Marc, avec sa présentation de la « véritable » histoire de la vie du Sauveur (dans la période de son activité publique), existait déjà publiquement depuis environ 50 ans et était bien connu de tous les chrétiens lorsque Jean a rédigé son œuvre ! Comme on ne peut pas considérer ce prétendu Jean comme étant d'une naïveté ou d'une audace sans bornes au point de renverser en de nombreux endroits la tradition « réelle » consignée dans l'évangile de Marc, il ne reste qu'une seule solution : Jean a lui aussi écrit une tradition « réelle » concernant la vocation des disciples. Et cette transmission de Jean devrait elle aussi représenter un courant de transmission qui serait apparu dès le début dans la chrétienté à côté de l'autre (le courant de Marc). Dès les premières années après la mort de Jésus, les personnes les plus proches, les disciples, n'auraient donc plus été en mesure de déterminer « avec précision », c'est-à-dire qu'ils auraient totalement oublié où le maître les avait appelés à le suivre et qui il avait appelé en premier. Dans la vie réelle, un tel oubli est impossible. Par conséquent, non seulement la présente contradiction dans le cas particulier, mais aussi l'ensemble de la transmission de Jésus doivent représenter un phénomène créé artificiellement.

4. La durée de l'activité publique de Jésus.

Si la tradition chrétienne primitive était née et s'était développée naturellement dans la vie réelle, il irait de soi que les premiers chrétiens auraient su et n'auraient jamais oublié combien de temps le Messie avait agi et enseigné publiquement depuis sa première apparition. Les faits « sur papier » dans les évangiles nous réservent sur ce point aussi la surprise que nous craignions. Nous constatons que dans la communauté chrétienne primitive, on n'a jamais su exactement si Jésus n'avait enseigné publiquement qu'une année ou peut-être deux ou trois ans. Ce « fait », considéré à la lumière de la vie réelle, est si déconcertant qu'on préférerait ne pas y réfléchir sérieusement. Si je soumets malgré tout ici la présente contradiction de la tradition à une discussion, c'est avant tout pour montrer au lecteur, à l'aide d'un magnifique exemple, les fruits de la fausse critique relativiste. Celui qui n'a pas encore cru que toute critique

relative de l'histoire n'est qu'un jeu déguisé en science peut s'en convaincre ici.

Les rapporteurs du Nouveau Testament se comportent sur cette question épineuse de telle sorte que les trois premiers évangélistes (Marc, Matthieu, Luc, les fameux synoptiques), avec leur présentation concordante d'une activité d'un an, s'opposent brutalement à leur collègue, l'évangéliste Jean, qui admet une durée d'activité de deux à trois ans.

Une des deux ne peut être que correcte ! s'exclament les relativistes en faisant s'entrechoquer leurs résultats. Même les savants catholiques s'affrontent ici avec un élan critique tel que l'on se délecterait de leur vigoureux débat si l'on ne savait pas que la question de la durée de l'activité publique de Jésus est tacitement déclarée par l'Église comme étant sans importance dogmatique et que l'audace critique surprenante est donc, pour une fois, tolérée sur ce point sans danger. Lorsque, pour l'année universitaire 1904-05, la faculté catholique de Munich avait posé comme question de prix le thème suivant : la durée de l'activité publique de Jésus, trois travaux ont été reçus. Le premier (Fendt, 1906) avait distillé le résultat de la masse contradictoire des sources : l'apparition de Jésus n'a duré qu'un an. Le deuxième (Zellinger, 1907) avait cependant obtenu le résultat suivant à partir du même matériel de sources : l'activité de Jésus en public a duré deux ans. Et voici que le troisième homme (Homanner, 1908), suite à son effort « critique », avait été révélé par les mêmes sources : l'activité de Jésus a duré trois ans ! Qu'est-ce qui est « juste » ? Une donnée ne peut être que correcte, s'exclament désespérément nos relativistes, qui remettent sans cesse en marche leur méthode de la balançoire. (En 1917, V. Martl annonça comme résultat d'un nouvel examen des sources – avec une méthode relative, bien sûr – que la théorie de la durée d'un an ne disposait *« d'aucun argument valable de nature positive »* et qu'il fallait donc, selon sa théorie, admettre une activité de plusieurs années comme « historique ».[94] En 1919, H. J. Gladder déclarait au contraire que la durée d'un an était « historique ».[95]

En supposant que l'Évangile de Jean ait réellement été écrit (en plus des trois premiers évangélistes) par un chrétien des temps primitifs de l'Église, il ne peut évidemment pas s'agir d'une plaisanterie de l'auteur s'il a jeté par-dessus bord la « vraie » transmission des synoptiques, déjà établie depuis des décennies, dans des parties importantes et l'a présentée à un autre déroulement chronologique et local de la vie de Jésus dans la chrétienté. Les mêmes raisons que celles que j'ai évoquées dans l'exemple précédent s'opposent à un tel arbitraire. Tout au plus, une modification aussi profonde de la « vraie » transmission n'aurait été possible qu'avec l'accord de la grande majorité des chrétiens de cette époque « ultérieure ». (Nous faisons ici totalement abstraction des « adversaires » et également du fait qu'il n'y avait absolument aucune raison ecclésiastique dogmatique et cultuelle pour ce bouleversement fondamental des faits temporels et locaux). Mais si l'on admet une telle conspiration contre la « vérité » de l'histoire de Jésus, il faut aussi faire confiance aux escrocs pour qu'ils aient fait un travail complet et sûr. Il s'agissait avant tout d'éliminer la « vraie » transmission existante, c'est-à-dire de détruire les écrits synoptiques qui faisaient obstacle, ou du moins de les remanier selon la « nouvelle » transmission. Mais cela n'a pas été fait ! Et c'est justement parce que la « vraie » transmission est restée intacte que la tradition de Jean ne peut être le résultat ni d'un arbitraire personnel, ni d'une conspiration générale des premiers chrétiens. Même en ce qui concerne la durée de l'activité de Jésus, l'auteur chrétien du quatrième évangile devrait donc s'être appuyé dans la vie réelle sur une « tradition » qui existait dès le début dans la communauté et qui s'est propagée. On aurait ainsi à nouveau deux courants de transmission contradictoires, un « fait » qui ne serait concevable qu'à condition que les chrétiens n'aient pas pu se mettre d'accord sur la durée « réelle » dès le début de leur prédication, parce qu'ils avaient justement « immédiatement » oublié ce fait important. Il est évident qu'un tel oubli est psychologiquement impossible.

Il semble utile de faire ici une brève rétrospective. N'est-il pas très frappant que notre critique ait toujours apporté des preuves de la manière dont la transmission orale de la vie de Jésus se divise

régulièrement en deux courants de tradition qui se contredisent de manière flagrante jusque dans leur essence ? Les faussaires médiévaux qui, selon nous, formaient une coopérative planifiée d'hommes partageant les mêmes idées, ne se sont-ils pas mis d'accord au préalable sur les dates, noms, lieux, etc. « historiques » qui devaient figurer dans la série de romans chrétiens ? Pourquoi le collectif a-t-il travaillé de manière aussi bâclée et s'est-il ainsi exposé à la critique de ses concitoyens et de la postérité ?

Le lecteur peut être assuré que les faussaires n'ont en aucun cas bâclé leur travail, mais qu'ils l'ont fait avec une réflexion très pointue. Ils se sont également mis d'accord sur la manière de s'en tenir aux « faits » de la préhistoire chrétienne – et pourtant, toujours cette dichotomie dans les récits ? La solution de cette énigme apparemment si difficile est facile à trouver en réfléchissant un peu.

Lors de la conception de leur histoire de Jésus, les faussaires du Moyen-Âge étaient soumis à une contrainte poétique à laquelle ils ne pouvaient pas échapper. Ils devaient inévitablement faire couler leur histoire dans deux courants de transmission contradictoires ; ils n'avaient pas d'autre choix. Le lecteur n'a qu'à se mettre à la place des faussaires en faisant, comme ces hommes, les réflexions suivantes :

Où faut-il faire naître Jésus ? Les faussaires se sont tout de suite trouvés dans l'obligation de le faire naître à Bethléem, la ville de David, en raison de la qualité de Messie que Jésus devait recevoir, conformément à la prophétie de l'Ancien Testament. Or, Bethléem n'était qu'à 10 km de Jérusalem, ce qui a fait réfléchir les faussaires et les a mis dans l'embarras. Nous pouvons facilement le comprendre ; il suffit de penser que si Jésus, enfant, jeune homme et homme, a continué à vivre dans sa ville natale de Bethléem, il devait également commencer son travail de Messie ici ou dans les environs. (Et nous apprenons également dans l'évangile de Jean que les premiers disciples ont été recrutés à Béthanie, en Pérée, une ville plus éloignée). Mais cela signifie que Jésus aurait commencé son activité « criminelle » directement sous les yeux de ses adversaires. Mais ici, l'écueil de ce courant de transmission (judaïque) s'est immédiatement présenté à la coopérative des faussaires, si on voulait le laisser couler

dans la poésie. Car que se serait-il passé dans la dure réalité de l'époque ? Un homme qui aurait tenu des propos aussi séditieux que ceux que Jésus devait tenir en tant que Messie aurait inévitablement été capturé et exécuté au bout de quelques mois seulement. Les faussaires ne pouvaient en aucun cas utiliser une durée aussi courte de l'activité publique de Jésus, comme nous le montrerons plus loin. Comme les faussaires étaient intelligents, ils ont vite vu comment éviter l'écueil : le Messie pouvait certes naître à Bethléem, mais il devait commencer son activité publique le plus loin possible de Jérusalem, et la solution s'est donc imposée d'elle-même : le maître et les disciples devaient être domiciliés en Galilée. Il y avait donc des contradictions, mais elles étaient inévitables et devaient donc être acceptées en principe.

En ce qui concerne le problème de la durée du ministère de Jésus, les points suivants devaient être considérés :

Supposons que les faussaires se soient mis d'accord sur une période d'activité d'un an ; après réflexion, les doutes suivants se font jour : l'activité de Jésus devait se dérouler aussi bien en Galilée qu'en Judée et surtout à Jérusalem. Or, le Messie ne devait pas se contenter d'être un pèlerin prêchant sur le chemin de Nazareth à Jérusalem ; car sa vocation de Messie devait consister à annoncer, si possible dans toutes les villes de Galilée et de Judée (en tout cas dans beaucoup d'entre elles), le royaume de Dieu à venir et à légitimer sa mission divine par des actes miraculeux partout dans le pays. Pour cela, il fallait du temps (même dans la poésie !), d'autant plus qu'au début, il fallait parcourir non seulement « toute la Galilée », mais aussi parfois des terres païennes, y compris la Samarie semi-juive. Mais surtout, il fallait encore exhorter à la repentance « toute la Judée » avec Jérusalem. Comment pouvait-on (sans tomber dans le ridicule) laisser le Messie se plaindre à la fin de sa carrière que le « peuple juif », malgré tous ses efforts de conversion, avait refusé le salut offert, s'il n'avait pas vraiment travaillé durement – et donc plus longtemps – pour l'âme de son peuple ? En bref : si l'on réfléchit un tant soit peu à ce roman en tant que poète, il en résulte (et il en résultait également pour le collectif médiéval) que l'on pouvait difficilement exiger de

Jésus, même sur le papier, qu'il accomplisse son travail missionnaire dans « toute la Galilée et la Judée », s'il devait être poursuivi sérieusement, dans un délai d'un an. Si les faussaires voulaient conserver l'apparence d'une vie réelle, ils devaient, compte tenu de l'ampleur prévue du travail missionnaire, répartir l'apparition publique de Jésus sur plusieurs années.

Le lecteur pense que l'on aurait pu facilement se mettre d'accord sur une activité de deux ou trois ans. Mais il y a un problème très grave, dont même les faussaires étaient parfaitement conscients, comme le montrent les sources. Un bref coup d'œil aux évangiles nous apprend déjà que la prédication de Jésus sur la repentance n'était pas timide et douce derrière des portes fermées, mais qu'elle se condensait très souvent en de violentes accusations publiques contre le peuple juif qui troublait Dieu et ses dirigeants. En particulier, les reproches publics du Messie étaient presque quotidiennement dirigés contre la légalité extérieure de la pratique religieuse chez ses concitoyens, dont l'hostilité à son égard ne cessait donc de croître. Dans la vie réelle de l'époque, on ne pouvait pas laisser un prophète religieux aussi révolutionnaire s'attaquer pendant des années à un système existant et sacré, avec des actes et des paroles audacieux (purification du temple ! violation du sabbat !), sans que les autorités (le sanhédrin juif), si violemment attaquées, ne demandent des comptes à l'auteur de la violation de l'ordre existant et ne le mettent hors d'état de nuire. Si, dans le roman tendance, on (c'est-à-dire la coopérative des faussaires) laissait ce révolutionnaire religieux agir avec autant de franchise et d'intrépidité qu'on voulait bien le laisser agir, alors une année de révolte était déjà bien longue pour la patience du sanhédrin. En aucun cas, on ne pouvait laisser Jésus, dans un tel excès de zèle, irriter les autorités pendant plus d'un an sans mettre fin aux agissements de cet audacieux. Pour les faussaires, une issue commode à ce dilemme était l'utilisation de la tactique de la contradiction intentionnelle : on laissait donc simplement les « synoptiques » suggérer que le Messie n'était actif que pendant un an – on ne le suggérait qu'à voix basse, on ne le disait surtout pas clairement ! Et dans le quatrième évangile, on a laissé entendre – tout aussi discrètement – que Jésus avait exercé son activité publique

pendant plusieurs années, mais on ne dit absolument pas avec certitude combien d'années entrent en ligne de compte. Ainsi, les faussaires ne se sont pas engagés, mais ont laissé en suspens pour toujours la question de la durée du ministère de Jésus en utilisant la tactique de la contradiction intentionnelle. Mais nos malheureux relativistes doivent toujours se casser les dents en vain sur ce dur dilemme et ne se doutent même pas de la circonstance qui est à l'origine de cette étrange catastrophe.

5. Où Jésus est-il apparu aux disciples après la résurrection ?

Il s'agit ici des questions relatives à la localisation de certains évènements, et plus précisément, on l'admettra, d'évènements majeurs de l'époque, qui ont dû s'imprimer de manière indélébile dans la mémoire de tous les participants. K. L. Schmidt n'a certes pas tort lorsqu'il estime *« que la localisation d'une scène déterminée disparaisse (dans la mémoire) n'a rien d'étonnant »*[96] ; mais il n'aurait pas dû omettre de souligner qu'un tel oubli des localités ne s'applique qu'aux petits évènements quotidiens et indifférents. Car les grands évènements, les évènements violents, les évènements qui font sensation et qui submergent intérieurement les participants, s'inscrivent si profondément dans la mémoire, même en ce qui concerne leur localisation, que celle-ci ne peut plus disparaître, en tout cas pas au cours d'un bref âge humain, et surtout pas lorsque les participants doivent continuellement présenter l'évènement en question comme preuve dans des sermons et des débats. Même des théologiens comme Dalman font remarquer *« qu'il semblait important de connaître le lieu de certains évènements de la vie de Jésus. Les évangiles, avec leurs indications de lieu, servaient… autant pour rassurer les croyants que pour se défendre contre l'incrédulité ».*[97] Très juste ; en supposant que la tradition de Jésus soit née naturellement. Or, dans le christianisme primitif, il n'y avait guère d'évènement qui devait être « attesté » aussi souvent par les apôtres que les « apparitions » du Ressuscité. Si quelque chose devait être maintenu vivant dans les communautés, c'était en tout premier lieu le « fait » des apparitions, de sorte que dans la vie réelle, il aurait été absolument impossible d'oublier le lieu exact sur ce point. Or, si nous nous informons dans les évangiles sur le fait papier des apparitions

en ce qui concerne leur fixation locale, nous sommes placés devant une constatation tout à fait monstrueuse. Nous devons constater que l'amnésie épidémique en la matière prend des proportions fantastiques. Même certains chercheurs relativistes en ont le souffle coupé. Maurenbrecher « s'étonne » de *« la rapidité avec laquelle la mémoire de la première génération s'est perdue dans la légende… Avec une rapidité inquiétante, la légende a vaincu l'histoire ».*[98]

Jusqu'à présent, nous avons pu vérifier chez Marc, le premier évangéliste à avoir écrit, la transmission écrite dans son stade le plus précoce reconnaissable. En ce qui concerne les « apparitions », nous avons la chance de disposer d'un témoignage plus récent d'une dizaine d'années dans une lettre de l'apôtre Paul. Dans la première, épître aux Corinthiens 15:3-8, Paul rapporte ce qui suit :

> *« Car je vous ai transmis ce que j'ai aussi reçu, à savoir que le Christ… est mort… et qu'il est ressuscité… et qu'il est apparu à Céphas (Pierre), puis aux Douze. Ensuite, il est apparu à plus de cinq cents frères à la fois, dont la plupart sont restés jusqu'à présent, mais dont quelques-uns se sont aussi endormis. Ensuite, il est apparu à Jacques, puis à tous les apôtres… »*

Paul affirme ici solennellement que sa connaissance des « apparitions » repose sur des informations très sûres. Il est frappant de constater qu'il ne dit rien sur le lieu où Jésus s'est montré aux personnes mentionnées. Faut-il expliquer son silence en supposant que les apôtres et les frères n'ont rien pu lui dire de plus précis sur la localisation ? Dans ce cas, les participants auraient déjà « oublié » le lieu environ 20 ans après les évènements retentissants, une hypothèse qui se réfute d'elle-même. Et pourtant, l'évangile de Marc, écrit « en premier », suscite les mêmes doutes à cet égard : Marc ne nous apprend absolument rien sur les apparitions de Jésus, car la « vraie » conclusion de son écrit aurait été perdue. Dans la « fausse » conclusion du manuscrit de Marc, il est certes question d'apparitions, mais celles-ci ne correspondent pas à l'énumération de Paul. Lorsque Marc a écrit, il semble donc qu'il n'y ait « vraiment » plus eu de connaissance sûre des choses. Matthieu écrit plus tard ; et que rapporte-t-il comme résultat de ses investigations ? Il n'a pu citer qu'un seul évènement : l'apparition de Jésus à ses disciples sur une

montagne non nommée en Galilée. En raison de la défaillance bien connue de la mémoire, la tradition a donc manifestement subi d'autres troubles. Curieux, nous nous tournons maintenant vers l'évangéliste Luc qui, comme il l'affirme lui-même, a fait des recherches particulièrement minutieuses. Qui s'étonnera encore d'apprendre que la transmission lui a encore révélé autre chose ? Selon lui, les apparitions n'ont donc eu lieu qu'en Judée (à Jérusalem et près de Jérusalem) ! En effet, selon Luc, les disciples ne se sont pas enfuis en Galilée, comme le racontaient auparavant Marc et Matthieu, mais sont restés à Jérusalem. Or, s'ils restaient constamment à Jérusalem, Jésus ne pouvait évidemment pas se montrer à eux sur cette montagne de Galilée. Il y a donc un abîme de transmission entre Matthieu et Luc en ce qui concerne le lieu. D'ailleurs, ce que Luc sait rapporter comme détails des apparitions à Jérusalem ne concorde absolument pas avec les indications de Paul. Le troisième évangéliste a écrit un peu plus tard les Actes des Apôtres, comme suite à son évangile. Entre-temps, l'obscurcissement du souvenir de l'Église avait malheureusement progressé de manière inquiétante. En effet, alors que Luc raconte dans son évangile que les apparitions à Jérusalem ont toutes eu lieu en un seul jour (le lundi de la résurrection) et que Jésus est monté au ciel le même jour à Béthanie, il annonce au début des Actes des Apôtres que Jésus a été vu par les disciples « pendant quarante jours » avant de les quitter au mont des Oliviers et de monter au ciel.

Supposons, contre toute évidence, que la tradition de Jésus soit née naturellement dans la vie réelle du christianisme primitif – comment expliquer alors ces contradictions flagrantes dans les indications sur les apparitions ? Toutes les considérations ne permettent alors qu'une seule conclusion : les communautés chrétiennes primitives, c'est-à-dire aussi les participants eux-mêmes (les disciples), ne pouvaient pas se souvenir exactement des apparitions « vécues » dès le premier instant. Un tel degré d'oubli d'évènements marquants est toutefois impossible dans la vie réelle. Même les critiques théologiques l'ont ressenti et cherchent à surmonter l'objection principale, la contradiction flagrante concernant la localisation de l'apparition, par l'explication suivante. La tradition de

Marc et de Matthieu, selon laquelle les disciples auraient quitté Jérusalem après l'exécution de Jésus pour se réfugier en Galilée et y vivre les apparitions, est correcte. Mais plus tard, les chrétiens n'auraient plus pu supporter le fait de la fuite honteuse des disciples et auraient jugé nécessaire d'embellir cette affaire accusatrice, de sorte que, lorsque Luc a écrit, on a commencé à « fabuler » que les disciples ne s'étaient absolument pas enfuis après la crucifixion, mais étaient restés courageusement rassemblés à Jérusalem. Conformément à une telle correction de l'« histoire », il aurait naturellement fallu « déplacer » les apparitions de Galilée en Judée ! – Cette faible tentative d'explication ne témoigne pas d'un profond discernement. Lorsque Marc écrivait, il ne venait à l'idée d'aucun chrétien de s'offusquer de la fuite des disciples en Galilée. Même lorsque Matthieu a rédigé son évangile quelques décennies plus tard, il a pu mentionner ce fait sans crainte, car à nouveau personne ne s'en est offusqué. Mais une ou deux décennies après Marc, lorsque Matthieu a commencé à écrire, il y aurait eu un revirement soudain : les chrétiens auraient alors trouvé la fuite embarrassante et auraient rapidement amélioré l'histoire. Il est cependant très facile de prouver que les chrétiens ne se sont pas offusqués de la « vraie » transmission de la fuite des disciples à l'époque de Luc : sinon, comment auraient-ils pu laisser le récit embarrassant en grand dans l'évangile de Matthieu ? Si, face à la méfiance des adversaires, les chrétiens avaient osé corriger un « évènement » aussi connu que les apparitions du Christ, ils auraient au moins dû faire tout un travail de dissimulation. Le fait que l'on n'ait pas touché à la description de Matthieu est à lui seul un argument décisif en faveur de l'hypothèse d'une amélioration arbitraire de la transmission. La tradition de Jérusalem concernant le lieu des apparitions ne peut donc pas avoir été ajoutée plus tard, elle devrait plutôt avoir existé dès le début à côté de la tradition de Galilée. Une telle division de la tradition signifierait que les participants auraient déjà « oublié » un élément essentiel, à savoir le lieu, au début de leur annonce de Jésus, c'est-à-dire à peine un an après les évènements, et qu'ils n'auraient en tout cas plus pu s'en souvenir exactement. Comme un tel degré d'oubli est impossible, ce

cas de bipolarité de la transmission de Jésus ne peut représenter qu'un phénomène créé artificiellement. –

Il n'est pas nécessaire de donner d'autres exemples de l'amnésie épidémique des chrétiens primitifs. Nous sommes en droit de faire aboutir dès maintenant les recherches de ce chapitre au résultat suivant : certains faits sur papier montrent dans les évangiles un dédoublement de la tradition qui ne pourrait s'expliquer que par un trouble de la mémoire chez les premiers chrétiens. Mais comme les deux courants de la tradition auraient dû exister dès le début – car aucun ne peut avoir été ajouté arbitrairement par la suite ! – il faudrait en conclure que l'altération de la mémoire s'est produite presque immédiatement après les évènements retentissants mentionnés. Si l'on considère que l'affaiblissement de la mémoire constaté ici a dû se produire rapidement et de manière épidémique parmi les participants, et qu'il a en outre touché les faits les plus importants de la vie de Jésus, nous sommes contraints de conclure, en nous appuyant sur l'expérience vivante, qu'un affaiblissement de la mémoire dans les proportions décrites est impossible. L'absurdité psychologique qui apparaît se complique du fait que ces mêmes personnes, qui « oublient » toujours si vite l'essentiel des évènements principaux, pouvaient d'autre part très bien retenir de nombreux évènements tout à fait secondaires avec tous leurs détails. Les personnes ayant une telle psychologie mixte n'existent pas dans la vie réelle, n'ont jamais existé et n'existeront jamais. Les premiers chrétiens décrits ne sont donc pas des personnes réelles en chair et en os, mais des schémas, des êtres imaginaires, c'est-à-dire des personnages totalement fictifs. Il n'a jamais existé de « chrétiens primitifs » ; aucune tradition « naturelle » n'a pu naître et se développer parmi des êtres imaginaires. L'ensemble de la tradition chrétienne primitive se révèle donc être le produit artificiel d'une coopérative de faussaires travaillant de manière planifiée.

CHAPITRE 5

La prétendue fondation d'une église chrétienne primitive était-elle possible du point de vue de la psychologie religieuse ?

Ce que notre discussion précédente sur les problèmes de la transmission manuscrite du Nouveau Testament (dans la première partie) avait déjà rendu hautement probable, est maintenant devenu une certitude complète, résultat de toutes les recherches effectuées jusqu'ici dans les derniers chapitres : la transmission de Jésus ne peut pas être l'œuvre d'une formation et d'une croissance naturelles. À cette étape de notre progression critique, il est déjà certain que les apôtres et les prétendus chrétiens primitifs sont des personnages imaginaires dans un cycle romanesque. Sans les disciples, annonciateurs de la foi en Christ et fondateurs de la première communauté chrétienne, la personne de Jésus disparaît de la vie réelle et passe inévitablement, avec les apôtres, dans la sphère de la fiction.

Si les disciples et les premiers apôtres, tout comme leur maître Jésus, sont des schémas imaginaires, il va de soi qu'ils ne peuvent pas non plus avoir fondé une communauté chrétienne et une Église dans la vie réelle. Les Actes des Apôtres, qui racontent une telle fondation comme un évènement historique, doivent donc en réalité constituer un roman sur les apôtres. Concevoir des romans, y compris des romans historiques ou pseudo-historiques, et les réaliser de manière relativement fidèle à la vie, est un art facile pour les poètes doués d'imagination et ouverts à la réalité. Mais le bel art poétique devient difficile, très difficile, lorsqu'il s'agit d'élaborer le roman pseudo-historique conçu, non seulement en ce qui concerne tous les évènements extérieurs, mais aussi dans ses fondements psychologiques, de manière si plastique et si authentique que toute l'histoire inventée ne semble pas seulement vraisemblable dans les grandes et les petites dimensions, mais exactement aussi vraie que la

vie réelle elle-même. Le lecteur peut donc supposer d'emblée que le roman apostolique du Nouveau Testament présentera lui aussi, dans ses motivations psychologiques, ces impossibilités inhérentes à tous les poèmes historiques. L'examen qui suit des Actes des Apôtres confirmera pleinement cette hypothèse.

Je ne suis pas le premier critique à reconnaître que les Actes des Apôtres sont un roman. Depuis Ferdinand Christian Baur et son école de Tübingen, c'est-à-dire depuis environ un siècle, cet écrit de Luc, en tant qu'« histoire » de la fondation et de la première expansion de l'Église chrétienne, est en très mauvaise posture. La première moitié de l'œuvre en particulier, qui traite du destin de l'Église mère à Jérusalem et du travail des premiers apôtres, en particulier de Pierre, a souvent été rejetée en termes acerbes comme une poésie lisse. Ainsi, Schwegler a déclaré : *« Si tous les signes ne sont pas trompeurs, la première partie des Actes des Apôtres est une fiction continue. »*[(99)] De même, Gfrörer a relégué les chapitres 1 à 12 dans le domaine des légendes.[(100)] Bien que, ces derniers temps, les théologiens aient fortement freiné la tendance de plus en plus inquiétante à la critique négative, Jülicher-Fascher confessent :

> *« La vision complète des témoins oculaires apparaît (certes) par endroits... Mais à côté de cela, nous rencontrons ...les représentations nébuleuses et souvent tout à fait contraires à l'histoire d'une personne née après coup. L'identification à laquelle est soumise ici l'époque apostolique n'est pas du genre de celle que peut faire un contemporain enthousiaste et non critique : elle est bien trop schématique... Tout lecteur considérera sans doute comme une libre invention de l'auteur les nombreux discours que 'Luc' met dans la bouche de ses héros ».*[(101)]

Il ressort clairement des dernières phrases citées que tous ces critiques considèrent certes que des passages plus ou moins étendus des Actes des Apôtres ont été entièrement ou partiellement maquillés de manière tendancieuse, mais qu'ils continuent tous à supposer, sous et derrière l'enveloppe poétique, un noyau historique du christianisme primitif. Selon leur thèse, l'histoire authentique a été plus ou moins remaniée et reconçue par l'auteur, qui se nomme Luc, par ignorance ou tendance. Même si les discours, par exemple, sont inventés, disent ces chercheurs, les personnages sont et restent authentiques et

historiques. La première critique vraiment radicale et conséquente, même en ce qui concerne la deuxième partie des Actes des Apôtres, date de 1850 et a été faite par le critique le plus génial de son siècle dans ce domaine, Bruno Bauer. Il est étonnant de voir comment ce chercheur, encore fortement ancré dans les méthodes relativistes, a su mettre à jour la « machinerie poétique » de l'ensemble de l'écriture de Luc. *« Mécaniquement, comme la machine est mise en mouvement, elle est aussi assemblée par son auteur »* – c'est par ces mots justes qu'il caractérise « l'essence » des Actes des Apôtres.[102] Mais le fait que même Bauer, derrière la façade poétique, établit une certaine réalité chrétienne primitive – mais pas de Jésus historique comme fondateur de l'Église primitive – résulte déjà de sa fixation temporelle de la genèse des Actes des Apôtres. Dans le deuxième tiers du deuxième siècle, un « compilateur » aurait déjà trouvé la prétendue écriture de Luc et l'aurait encore augmentée de toutes sortes d'ajouts. Mais il y a là une grave erreur ; nous savons, par la discussion sur le problème du temps dans la première partie, que Bauer – comme d'ailleurs A. Drews et les autres sceptiques modernes – se trouve sur une fausse piste critique avec une origine si précoce des écrits évangéliques. Les études précédentes sur la « conservation » des manuscrits du Nouveau Testament ont déjà ouvert les yeux du lecteur sur le fait que ces écrits doivent en réalité avoir été rédigés bien plus tard que le deuxième siècle. –

Je lance maintenant la nouvelle offensive critique. Je n'ai plus besoin de souligner que ce ne sont pas les armes rouillées de l'époque des arrière-grands-pères, c'est-à-dire pas la méthode apparente relative, mais les armes de la méthode psychologique (« absolue ») qui entrent en action. Je vais percer les murs extérieurs des évènements décrits jusqu'au fondement psychologique de l'ensemble de l'édifice chrétien primitif. Ma critique absolue s'effectue donc en principe dans la sphère de la psychologie chrétienne primitive ; et comme on le verra tout à l'heure, il s'agit de préférence d'un examen sévère du comportement supposé des adversaires des adeptes du Christ.

Notre nouvelle offensive repose sur un plan d'enquête stratégique qui s'exprime par la question générale suivante : la prétendue

fondation d'une communauté et d'une Église chrétiennes primitives dans le milieu juif supposé par les sources néotestamentaires était-elle psychologiquement possible ?

C'est sur deux points d'attaque que la critique absolue va désormais s'avancer sur le terrain de l'« histoire » chrétienne primitive.

Premier point d'attaque : comment se fait-il que les disciples n'aient pas été arrêtés avec Jésus lors de sa capture ? La critique a jusqu'à présent enjambé cette question avec des bottes de sept lieues, mais cela ne change rien au fait qu'il s'agit de l'une des questions les plus importantes et les plus lourdes de conséquences de tout le NT. Il est nécessaire de commencer par un bref retour sur les récits des évangélistes concernant l'emprisonnement de Jésus.

Il est clair comme de l'eau de roche que du sort des disciples, à l'occasion de la catastrophe finale de leur maître, dépendait la possibilité ou l'impossibilité de « fonder » une Église. Si les Onze (le traître Judas n'a pas été retenu) avaient été capturés, condamnés et exécutés avec Jésus, ils n'auraient pas pu fonder une communauté chrétienne. Le récit de la capture de Jésus est largement concordant chez les synoptiques. Marc raconte comment une grande foule armée, dirigée par le traître, s'est mise en route pour capturer Jésus (et non les disciples !). Selon Marc, la foule a été envoyée par les chefs des prêtres, les scribes et les anciens. Luc a même appris, lors de ses recherches, que les grands prêtres et les anciens eux-mêmes étaient venus en personne !

Jean Weiß estime à propos de cette « tradition » qu'elle rapporte des invraisemblances factuelles, *« car les hiérarques distingués ne se sont pas livrés eux-mêmes au service des huissiers »*.[103] Selon Bernhard Weiß, la « foule » était composée en partie de troupes régulières et en partie de gardes du temple.[104] Jésus se trouvait à Gethsémani avec les disciples au moment de sa capture. Comme la « foule » ne connaissait pas Jésus, Judas désigne, comme convenu, celui qui est recherché par un baiser, après quoi les exécuteurs l'arrêtent. *« L'un de ceux qui étaient là »*

tire alors l'épée et coupe l'oreille du serviteur du grand prêtre. *« Et tous [les disciples] l'abandonnèrent [Jésus] et s'enfuirent ».*

Comme le sort des disciples doit nous occuper, nous portons toute notre attention sur la dernière phrase. Pourquoi donc les disciples n'ont-ils pas été arrêtés eux aussi ? La réponse de l'évangéliste Marc (et de Matthieu) est : parce qu'ils se sont enfuis ! Cette phrase d'apparence si innocente est un piège psychologique que les auteurs des évangiles ont dû creuser eux-mêmes ! Considérons donc l'évènement décrit à la lumière de la vie réelle et demandons-nous pourquoi les disciples ont fui. C'est sans doute par peur qu'ils ont pris la fuite ! De quoi les disciples de Jésus avaient-ils donc peur ? De leur propre emprisonnement, bien sûr ! Et pourquoi devaient-ils eux aussi être arrêtés et emmenés ? Ici, on pourrait dire : parce qu'ils viennent de résister à l'autorité, en ce sens que « l'un » d'entre eux les a frappés avec son épée. Mais si, comme nous l'avons expressément souligné, un seul d'entre eux résistait et qu'il n'y avait aucune raison de les capturer, il était certes compréhensible que le plus zélé prenne la fuite, mais il n'y avait aucune raison pour que les personnes présentes, qui se tenaient tranquilles, prennent également la fuite et se rendent ainsi « suspectes ». Encore une fois, s'ils ne se sentaient pas coupables, ils pouvaient sans crainte répondre à une éventuelle invitation du chef à venir provisoirement avec eux, puisqu'ils pouvaient facilement prouver leur pacifisme et leur innocence. Seulement, comme nous l'avons dit, il ne fallait pas qu'il y ait d'autres raisons de fuir et d'avoir peur ! Si tous (!) les disciples s'enfuyaient malgré tout, il fallait donc qu'une autre raison puissante les y pousse. Y avait-il une telle raison ? En effet, et elle était donnée dans et par la circonstance fatale des disciples. En tant que fidèles disciples, les Onze s'étaient rendus coupables des mêmes transgressions de la loi (violation du Sabbat et des règles de purification) que le Maître. Or, à l'approche de la catastrophe, les Onze devaient au moins craindre le même sort que celui qui menaçait le Maître. Puisque tous les disciples se sont « effectivement » enfuis, comme l'indique l'évangéliste, la seule chose qui ait pu être déterminante est le fait qu'ils avaient dès le départ toutes les raisons de penser qu'en tant que disciples de Jésus, qui avaient traversé les épreuves avec le maître révolutionnaire, ils

risquaient eux aussi d'être emprisonnés et condamnés. C'est la raison pour laquelle ils ont tous, sans exception, cherché le salut dans la fuite. Si un malheur les menaçait vraiment de ce côté – leur fuite le prouve –, les compagnons de Jésus devaient déjà s'être assurés que le sanhédrin, c'est-à-dire les pharisiens et les scribes, regardaient aussi leurs actes et leurs actions d'un mauvais œil.

Nous en arrivons ainsi à l'examen des évènements du point de vue opposé. Le sort des disciples doit également avoir fait l'objet d'une décision préalable du sanhédrin. Cette décision pouvait, dans le meilleur des cas, consister à arrêter également les compagnons du prétendu Messie, afin de les mettre en garde contre le fait de continuer à parler du Nazaréen comme du Messie. On ne voulait pas seulement tuer Jésus en tant qu'homme, mais aussi éradiquer l'idée qu'il représentait. Mais comme cette idée persistait dans ses disciples même après la destruction de l'individu Jésus, le sanhédrin juif devait aussi envisager le sort des Onze et arriver inévitablement à la conclusion que le seul moyen d'éliminer le mouvement messianique haï du Nazaréen était de mettre hors d'état de nuire les disciples en même temps que le Maître. Il fallait au moins essayer de contraindre les Onze à garder le silence de manière permanente, sans effusion de sang. Dans tous les cas, le Haut Conseil, s'il n'était pas composé d'imbéciles complets, aurait pris la décision de faire arrêter également les compagnons de Jésus.

C'est à ce moment-là que nous comprenons que l'auteur de l'évangile de Marc s'est empêtré dans un nœud d'impossibilités psychologiques en écrivant cette phrase d'apparence si anodine : tous les disciples s'enfuirent. Cette petite phrase révèle que le prétendu chrétien originel Marc (tout comme Matthieu) est un poète, et un poète qui s'est une fois de plus enlisé dans sa psychologie. La quintessence de la phrase de mauvais augure réside en effet dans le « fait » rapporté par l'évangéliste, certes implicitement mais avec une grande évidence, que tous les disciples ont également réussi à s'échapper. Nous nous demandons avec perplexité : tous les compagnons de Jésus auraient-ils vraiment pu s'échapper sans encombre dans les circonstances décrites ? Nous avons toutes les

raisons d'être sceptiques et c'est pourquoi nous voulons examiner la situation d'un peu plus près à la lumière de la dure réalité. Premièrement, comme le sort des disciples devait faire l'objet d'une décision du sanhédrin, qui prévoyait, même dans le meilleur des cas, une arrestation suivie d'un avertissement, comme les préparatifs pour l'arrestation des disciples devaient également être faits, dans la vie réelle, toute l'action aurait été mise en scène d'une manière bien différente de celle décrite dans les évangiles. Étant donné que l'endroit où se trouvaient les personnes recherchées était connu en Judée, le sanhédrin aurait, dans la vie réelle, par exemple, fait encercler tout le district et aurait alors eu beau jeu de capturer tout le monde. Ou alors, on aurait pris les précautions qui s'imposaient pour être sûr de mettre la main sur les compagnons de Jésus. *« Le récit de l'arrestation de Jésus et de la fuite des disciples présuppose que des mesures de précaution étaient nécessaires, comme le recours à des hommes armés, le choix de l'heure de la nuit et la ruse »* – estime également le théologien E. Klostermann.[105] Seul un poète voudra nous convaincre que tous les disciples réunis autour de Jésus auraient pu réellement s'échapper. On pourrait objecter que les disciples ont pu s'échapper parce que les traqueurs ne se sont pas sérieusement efforcés de les capturer eux aussi. Mais cette hypothèse est réfutée par les évangélistes eux-mêmes, car Marc laisse entendre que les traqueurs ont vraiment agi avec fermeté. Un « certain » jeune homme, c'est-à-dire un disciple de Jésus non nommé, a abandonné son vêtement lors de sa tentative d'arrestation et s'est enfui tout nu ! L'arrestation de tous les compagnons de Jésus a donc été prise au sérieux ! Mais c'est étrange : tous les disciples se sont enfuis ! Tous les disciples ont pu s'enfuir sans encombre. C'est ce que nous rapporte, avec un air tout à fait sérieux, l'évangéliste – j'allais dire : les poètes évangélistes à la psychologie défaillante. Mais ces poètes ont fait ce qu'ils pouvaient faire dans leur situation. La tâche poétique qui leur était confiée exigeait que les disciples soient absolument tenus à l'écart de la catastrophe qui frappait leur maître, sinon qui aurait pu fonder l'« Église » si les apôtres avaient également été arrêtés et jugés ? Dans la vie réelle, les compagnons de Jésus, entourés d'une grande foule armée, n'auraient pas pu s'enfuir, en tout cas pas tous les disciples,

même s'ils avaient eux aussi laissé tomber leur vêtement. On peut supposer que le motif de la fuite est ce que l'on veut (notamment que les disciples se sont enfuis sans aucune raison et uniquement parce qu'ils avaient perdu la tête dans la confusion), il est impossible que tous les compagnons aient réussi à s'enfuir. Et si quelqu'un avait réussi à s'échapper pendant la nuit, il est évident que, dans la vie réelle, les traqueurs seraient restés sur ses talons jusqu'à ce qu'ils l'attrapent dans une cachette quelconque.

Je peux offrir au lecteur d'autres surprises à ce sujet et, en même temps, des preuves intéressantes de l'extrême minutie avec laquelle les rédacteurs des évangiles ont réfléchi au délicat problème de la fuite des disciples que nous avons évoqué. Seuls Marc et Matthieu ont écrit la phrase fatale : tous les disciples ont fui. Luc raconte pourtant la scène de manière assez concordante, mais chez lui, la phrase incriminée est absente ! C'est la solution la plus simple pour éviter le dangereux écueil. Le lecteur curieux de l'évangile de Luc peut maintenant se demander ce qu'il est advenu des compagnons de Jésus cette nuit-là. En outre, Luc ne pouvait pas laisser les disciples s'enfuir de Jérusalem, car – comme nous l'avons déjà vu dans la discussion sur les apparitions – il avait appris la « tradition » selon laquelle Jésus s'était montré à ses fidèles à Jérusalem et près de Jérusalem après sa résurrection. (Marc et Matthieu entendent donc aussi, en fin de compte, par « fuite » le retour sans encombre des compagnons de Jésus en Galilée).

L'autre surprise nous vient de l'évangéliste Jean, c'est-à-dire des rédacteurs des évangiles sous le masque du prétendu Jean. Nos poètes étaient conscients que même en passant simplement sous silence la fuite des disciples, ils n'avaient pas encore enlevé la pierre d'achoppement qu'ils avaient eux-mêmes créée dans les évangiles de Marc et de Matthieu. Le problème : comment se fait-il que les disciples n'aient pas été arrêtés eux aussi, mais qu'ils aient pu « s'en aller » sans être inquiétés ? a dû être repensé de fond en comble. Et voilà qu'une « solution » poétique a été trouvée. On a laissé « Jean » apporter une explication surprenante dans son évangile. Les disciples n'ont pas été arrêtés parce qu'on les a laissés partir tranquillement en

tant que personnes tout à fait inoffensives – écrit Jean (18:2 sqq.). Jésus demande ici explicitement à ses bourreaux : qui cherchez-vous ? Réponse de la troupe chargée de son arrestation : Jésus de Nazareth. C'est moi, dit Jésus, qui affirme ensuite avec force : si vous ne cherchez que moi, comme vous l'avez déclaré vous-même, laissez donc mes compagnons partir sans être dérangés ! Et c'est ce qui s'est passé, laisse entendre Jean ; les disciples ont pu rester tranquillement ou aller où ils voulaient sans être inquiétés. Selon l'évangéliste Jean, la présence des disciples du grand révolutionnaire ne présentait donc aucun intérêt pour les bourreaux (et pour les autorités juives), bien qu'il soit rapporté ici que Simon Pierre était celui qui avait tiré l'épée et coupé l'oreille droite du serviteur Malchus ! Mais personne n'a prétendument attaché d'importance à l'arrestation des disciples, et ceux-ci n'ont donc pas eu besoin de « s'enfuir », mais ont pu s'éloigner tranquillement.

Jean n'offre-t-il pas une solution « géniale » à ce problème difficile ? Vraiment, tout irait si bien si, premièrement, Jean ne se corrigeait pas lui-même plus tard (il raconte en effet 20:19 que les disciples se sont cachés après la catastrophe et que les portes étaient fermées par peur des juifs !) et si, deuxièmement, la fameuse phrase de mauvais augure ne se trouvait pas chez Marc et Matthieu. Or, Marc et Matthieu assurent avec certitude, d'après la « tradition », que les disciples se sont enfuis. Mais si les disciples ont fui (et s'ils ont dû fuir), c'est uniquement parce qu'ils devaient être arrêtés. Mais s'ils devaient être arrêtés, ils ne pouvaient pas simplement poursuivre leur chemin « sans être dérangés ». Une représentation en annule une autre ! Mais la tactique de la contradiction intentionnelle triomphe également dans ce passage caché.

On voit dans cet exemple de la fuite des disciples que même les meilleurs poètes, malgré tous les efforts de la pensée et de l'imagination, ne parviennent pas à décrire un « fait » imaginé de façon réaliste, si ce fait est psychologiquement impossible en tant que tel. Dans le cas présent, la structure constructive du drame chrétien primitif exigeait que les disciples sortent absolument indemnes de la catastrophe du Maître – afin qu'ils puissent fonder plus tard

l'« Église », lorsque leur heure « historique » serait venue, selon le plan de la coopérative des faussaires. Mais cette tâche poétique ne peut malheureusement pas être menée à bien de manière psychologiquement irréprochable et conforme à la réalité. Si les évangélistes s'étaient contentés de la solution de Jean, on pouvait craindre à juste titre que les lecteurs réfléchis se demandent comment il était possible de laisser partir aussi facilement les disciples, qui s'étaient pourtant rendus coupables des mêmes fautes que Jésus ? S'en tenir à un seul récit est donc gênant, car on soulève alors involontairement mais inévitablement des questions auxquelles on ne peut et ne doit pas répondre. Ce n'est pas grave dans un roman, mais cela l'est davantage dans un écrit qui prétend être fidèle à la réalité. Dans une situation aussi délicate, la tactique de la contradiction intentionnelle valait son pesant d'or pour les faussaires. Il est désormais possible de « répondre » aux questions gênantes d'une représentation en faisant implicitement référence à l'autre mode de représentation, et inversement. Une véritable réponse n'est bien sûr pas possible et n'est d'ailleurs pas du tout envisagée. Seuls les pauvres critiques relativistes sont à plaindre, car ils s'efforcent désespérément de déterminer les « véritables » faits à partir de telles contradictions conscientes et intentionnelles. Mais après tout, il n'appartient pas du tout aux chrétiens de s'interroger sur les « faits » de l'histoire du salut, mais de les croire.

Quelle exigence découle maintenant de notre étude en ce qui concerne la question posée au début sur la possibilité d'une fondation d'église chrétienne primitive ? Nous sommes partis du constat que la possibilité ou l'impossibilité de fonder une communauté chrétienne primitive en tant que cellule de l'Église dépendait sans aucun doute du destin « réel » des disciples à l'occasion de la catastrophe vécue par leur maître. L'examen des différents récits des évangiles nous a permis de constater qu'un récit annule l'autre. Les deux récits souffrent d'une impossibilité interne et s'effondrent l'un comme l'autre. Le récit de Marc et de Matthieu est fragilisé par l'indication que, dans la vie réelle, il aurait été impossible à tous les disciples de réussir d'abord la prétendue fuite et ensuite de se cacher durablement des autorités. Le récit de Jean s'effrite lorsque l'on constate que dans

la vie réelle, les disciples de Jésus, qui s'étaient rendus complices par leurs paroles et leurs actes, n'auraient pas échappé à l'arrestation et à l'interrogatoire. Il n'est pas difficile d'imaginer les résultats d'un tel interrogatoire, s'il avait eu lieu dans les circonstances rapportées dans les évangiles. Deux possibilités se présentent. Soit les disciples auraient avoué sans réserve leur foi en Jésus devant le sanhédrin, et ils auraient été condamnés et exécutés comme leur maître. Ou bien les disciples se seraient repentis et auraient abjuré ; dans ce cas, leur peine aurait été, dans le meilleur des cas, la flagellation et l'emprisonnement provisoire. Dans le cas le plus favorable, ils auraient été libérés avec un avertissement sévère et l'interdiction stricte de ne plus jamais défendre et propager les opinions détestées du Nazaréen exécuté. On ne tue pas le guide pour voir ensuite tranquillement ses partisans continuer à faire de la propagande pour l'idée à éradiquer. Dans la vie réelle, les autorités juives n'auraient pas manqué de prendre des mesures appropriées pour réduire au silence les disciples de Jésus. Il est donc certain qu'à la première transgression de la loi du silence, à la première tentative de nouvelle propagande, les disciples auraient été immédiatement arrêtés et auraient cette fois à peine eu la vie sauve. Mais cela ne veut rien dire d'autre : la fondation d'une église chrétienne primitive par les disciples ou d'autres adeptes de Jésus n'aurait absolument pas été possible dans les circonstances et les conditions décrites.

Les études menées dans le chapitre suivant feront apparaître cette impossibilité de manière beaucoup plus marquée.

CHAPITRE 6

Le problème central de la préhistoire chrétienne

Le problème central est la question de la publicité de la propagande de la foi chrétienne primitive.

Je sais très bien que des croyants qui ont abjuré leur foi sont réapparus plus tard devant le public, sous l'impression d'une expérience bouleversante, en tant que propagateurs de leur idéal. En prenant pour l'instant les informations des Actes des Apôtres pour argent comptant, je place théoriquement dans la vie des disciples le cas où ils ont également vécu de telles expériences bouleversantes un certain temps après leur fuite réussie. Pour des raisons tactiques, nous voulons donc « oublier » un instant les résultats du chapitre précédent et supposer avec confiance que tous les disciples ont vraiment réussi à échapper à la catastrophe en s'enfuyant. Les théologiens sont déjà sur place et s'exclament : Oui, bien sûr ! Selon les sources, les disciples ont vécu, après l'exécution de leur maître, certaines expériences qui ont eu un tel impact sur leur âme qu'ils n'ont pas pu faire autrement que d'annoncer à tout le peuple juif leur conviction désormais inébranlable de la messianité de Jésus. De quelles expériences s'agit-il ici ? Le lecteur les connaît déjà : il s'agit des « apparitions » du Ressuscité octroyées aux disciples.

La théologie évangélique « critique », comme le savent les personnes averties, a déclaré une partie étonnamment importante de la transmission du Nouveau Testament comme non historique (pour la légende communautaire) – mais même le théologien le plus libéral s'est sagement arrêté devant le « fait » des apparitions accordées aux disciples. Sans le « fait » des apparitions, le théologien perd en effet tout appui « historique » sous ses pieds ; car comme « on le sait », les disciples ont vu leurs espoirs s'effondrer face à la catastrophe, ont pris la fuite et se sont éloignés de leur maître, tous les théologiens ont un besoin urgent des apparitions pour comprendre psychologique-

ment comment les disciples découragés se sont soudain ressaisis et sont devenus des prophètes intrépides du Crucifié. Les théologiens constatent donc, à partir des sources, qu'une expérience violente, précisément les apparitions du Ressuscité, a permis aux disciples désespérés de redevenir des annonciateurs. Nous pourrions alors mettre tout critique théologique dans l'embarras s'il devait nous dire clairement – non pas comment expliquer la « nature » de ces apparitions : s'il s'agit d'apparitions réellement objectives de Jésus ou de visions subjectives des participants, mais – où les christophanies se sont-elles « réellement » déroulées, à Jérusalem ou en Galilée ? Le lecteur sait cependant, grâce aux analyses des chapitres 3 et 4, qu'il est inadmissible que les premiers chrétiens aient inventé des histoires de Jésus dans la vie réelle, et pourquoi. Les critiques catholiques cherchent donc à surmonter la douloureuse contradiction Jérusalem-Galilée en proclamant qu'au fond, il n'y a pas de contradiction du tout. Il suffirait d'interpréter correctement les sources pour que tous les récits s'assemblent harmonieusement en un tout homogène. Je vais montrer comment on réussit ce tour de force à l'aide de l'exemple rafraîchissant suivant. K. Adam assure :

> *« Si l'on fait abstraction de la différence, certes frappante, selon laquelle Matthieu ne raconte qu'une christophanie devenue réalité pour les disciples sur une montagne de Galilée, tandis que Luc ne rapporte que des apparitions du Seigneur à Jérusalem le jour même de Pâques..., toutes les autres discordances entre les évangiles ne sont que des points secondaires, voire le plus souvent insignifiants ».*(106)

Quelle merveilleuse logique ! Un peu comme ceci : si l'on fait abstraction des différences, tout est harmonieux ! Si l'on fait abstraction du froid rigoureux, il fait bon au pôle Nord ! Mais en tant que théologien, il faut justement pouvoir « faire abstraction » par principe : toutes les réserves sont alors balayées et toutes les énigmes des sources sont résolues avec une facilité déconcertante. C'est le dernier triomphe de la méthode du moine relatif : on déclare à chaque fois qu'une page est juste en « faisant abstraction » tranquillement de l'autre page.

Je veux maintenant « faire abstraction » de toute discussion sur le problème de la christophanie et partir du principe que les disciples ont à ce point été bouleversés par les apparitions du Ressuscité* et convaincus de la messianité de Jésus qu'ils ont pris la décision lourde de conséquences de manifester publiquement et sans hésitation la dignité divine du Seigneur exalté. Dans les Actes des Apôtres, qui nous occuperont désormais de préférence, nous pouvons lire avec un soin particulier les détails de l'apparition des apôtres, qui ont été comme enflammés par les apparitions. Ils passent littéralement de l'obscurité au grand jour et suscitent ainsi, sur le papier, notre profonde admiration. Mais aussi, immédiatement, notre méfiance et notre étonnement. Car ces personnes semblent avoir absolument oublié qu'avec leur nouvelle profession de foi sensationnelle, elles font face à un monde plein d'hostilité, de haine et de méfiance. C'est avec franchise, intrépidité et enthousiasme qu'ils prêchent (surtout leur porte-parole Pierre) dans les rues et sur les places la nouvelle foi en Jésus en tant que Messie exalté. Prêcher devant un peuple qui, quelques mois, voire quelques semaines auparavant, avait crié « Crucifiez ! » (!) à propos du Nazaréen : donc devant des adversaires et des ennemis. Et en regardant la phalange de ces adversaires, nous voyons surgir un grave problème.

Ce problème concerne, d'une part, la manière inhabituelle et totalement inattendue dont les disciples sont apparus pour la première fois au grand public et, d'autre part, le comportement énigmatique des opposants à la nouvelle propagande du Christ. Et ce problème n'est pas l'un des innombrables problèmes miniatures traités par les critiques du Nouveau Testament, mais, comme le lecteur s'en rendra vite compte, il s'agit là du problème central de l'ensemble des Actes des Apôtres et de l'histoire du christianisme primitif en général. Pour le formuler brièvement, le problème est le suivant : le comportement des apôtres et de leurs adversaires décrit par Luc dans les Actes était-il possible dans la vie réelle de l'époque ? En répondant à cette question, on règle automatiquement l'autre

* Je peux passer ici sur les phénomènes en tant que tels, car un autre angle d'attaque se présentera à nous comme plus approprié.

question : la fondation de l'Église chrétienne primitive était-elle possible du point de vue de la psychologie religieuse ? Les malentendants notoires me rappelleront certainement que l'Église chrétienne existe sans aucun doute et qu'elle a donc dû être fondée un jour. Qui voudrait contredire une telle logique ? Je me garderai bien de le faire, mais j'attire l'attention sur le fait que ma question a pour but de savoir si l'Église chrétienne, qui existe indubitablement, a vraiment l'origine que les sources du Nouveau Testament et autres sources « chrétiennes anciennes » voudraient lui attribuer ? Ou si sa véritable origine est autre, ou encore quand, comment et par qui l'Église a été fondée en réalité ?

G. Weizsäcker avait déjà reconnu que dans l'activité des premiers apôtres décrite par les Actes des Apôtres, un grave problème avait été abandonné au plus grand nombre. Comme nous devrons plus tard examiner en détail sa solution à ce problème, nous voulons nous pencher plus en détail sur ses explications. Weizsäcker écrit :

> *« Bien plus important encore que toutes les réserves émises à l'encontre des différentes parties [des Actes] …est le résultat de l'examen de la conception que l'auteur a de la situation globale. Cette conception ne se limite pas au fait qu'il y ait eu une période de dissimulation et de tranquillité pour l'Église dans les premiers temps… Son récit [de Luc] travaille avec des nuances tout à fait différentes et très marquées. Dans la lumière la plus vive, il est expliqué que les apôtres, à partir de la Pentecôte, tiennent publiquement leurs discours devant toute la ville, qu'ils mettent également tout en mouvement par des miracles et par la vue de leurs actes miraculeux, que la vie intime de l'Église est également exposée aux yeux de tous… Historiquement, un tel début est impossible, car il faudrait supposer que la condamnation et l'exécution de Jésus par l'autorité publique ont eu lieu en contradiction totale avec l'opinion de la masse... Mais si cela n'est pas du tout fondé, ce n'est pas non plus dans l'esprit de l'auteur des Actes des Apôtres, qui laisse au contraire tout ce mouvement se développer maintenant. Mais si un tel mouvement était concevable, il aurait sans aucun doute été rapidement réprimé. Il aurait justement rendu immédiatement impossible la tolérance des disciples de Jésus ; il aurait empêché les autorités de ménager les partisans de l'homme exécuté et d'attendre de voir s'ils allaient encore faire quelque chose. Mais c'est précisément pour cette raison qu'il est impossible que les apôtres eux-mêmes se présentent d'une manière aussi provocante ».*(107)

Avec une clarté et une insistance admirables, Weizsäcker a ainsi caractérisé le problème général. Le critique « absolutiste » constatera avec satisfaction avec quelle énergie Weizsäcker ignore ici la méthode relative pour mesurer au contraire les « faits » de papier à l'aune de la réalité vivante. Et à la lumière de la vie réelle, le jugement sur l'activité de propagande publique provocante des disciples ne peut être que le suivant : dans le milieu juif indiqué et dans les conditions décrites, une telle attitude provocatrice était tout simplement impossible, ou bien elle serait devenue impossible en peu de temps. Pour comprendre pleinement la justesse de cette affirmation, nous voulons maintenant nous rendre compte concrètement et de manière vivante de ce qui s'est passé à Jérusalem à l'époque, à peine un an après l'exécution de Jésus.

Selon les Actes des Apôtres, des hommes se sont présentés dans les rues et sur les places de Jérusalem, et ont tenu des propos séditieux et insultants à l'égard des autorités, ce qui a obligé toute la ville à s'occuper d'eux, bon gré mal gré. Ce qui était inquiétant pour ces audacieux orateurs et agitateurs, c'était le fait qu'ils se présentaient ouvertement comme des disciples du Nazaréen récemment exécuté. Car les gens qui avaient fait cause commune avec le blasphémateur condamné n'appréciaient évidemment pas qu'ils fassent à nouveau parler d'eux en public. (Je prie le lecteur de ne pas oublier que, comme je l'ai déjà fait remarquer au début du chapitre, je suppose ici, pour des raisons tactiques, que les disciples sont sortis tout à fait indemnes et intacts de la catastrophe subie par le maître, parce qu'ils avaient « pris la fuite »). Les autorités juives, en particulier, avaient toutes les raisons d'être mécontentes de la réapparition soudaine de ces hommes. Et ce d'autant plus que l'on avait appris quel genre de discours tenaient les disciples ! Ils accusaient en effet publiquement le saint sanhédrin de meurtre judiciaire, commis sur Jésus de Nazareth, exécuté en toute innocence. Arrêtons-nous un instant pour réfléchir à ce qui se serait passé dans un tel cas, sans aucun doute, dans la vie réelle du peuple juif de l'époque. Les accusateurs publics auraient été arrêtés sur le champ. Mais nous n'avons pas encore évoqué les points des discours qui ont mis tous les esprits en ébullition de manière bien plus violente. Les disciples de Jésus annoncèrent des choses tout à

fait monstrueuses : un miracle incomparable s'était produit – le Maître exécuté était revenu de la mort ! Il est de nouveau vivant ! Pour le sanhédrin, pour l'ensemble de la population juive, cette affirmation délirante devait agir comme un coup de pied dans un nid de guêpes. Mais ces hommes avaient encore d'autres surprises à offrir, bien plus monstrueuses encore. Ils assuraient hautement que le Maître ressuscité n'était pas resté sur cette terre, mais qu'il avait été enlevé au ciel par Yahvé lui-même ! Jésus de Nazareth est maintenant « assis à la droite de Dieu » ! Les disciples ont osé annoncer au peuple juif, qui écoutait avec stupeur et horreur, que Jésus n'était pas assis tranquillement aux côtés de Yahvé, comme un ange ordinaire, mais que le Tout-Puissant lui avait confié une fonction, celle de Messie, de Sauveur ! Désormais, seul l'homme qui croit en Jésus de Nazareth, crucifié, ressuscité et élevé, en tant que « Sauveur » institué par Yahvé, peut être sauvé sans péché et de la damnation éternelle. Que le monde entier soit désormais sauvé en aucun autre nom !

Je pose à nouveau la question : que se serait-il passé dans la vie réelle si les partisans d'un « criminel » exécuté s'étaient présentés devant le peuple avec de tels discours quelques mois seulement après la catastrophe ? Le sanhédrin n'aurait pas attendu patiemment vingt-quatre heures, mais aurait immédiatement fait arrêter les émeutiers, les aurait soumis à un interrogatoire embarrassant et les aurait jugés sans tarder. Weizsäcker a tout à fait raison : un tel mouvement aurait été rapidement, très rapidement réprimé dans la vie réelle. Le Haut Conseil aurait présenté à ces agitateurs une belle liste d'accusations : trouble à l'ordre public, insulte aux autorités, blasphème. Je laisse de côté la question de savoir si les condamnés auraient été exécutés ou gardés en détention pendant une longue période. Mais ce qui est sûr, c'est que le sanhédrin aurait pris soin d'étouffer dans l'œuf, par tous les moyens, le mouvement déclenché par les disciples de Jésus...

Mais voilà que les critiques théologiques me lancent un stop ! N'oubliez pas, me rétorque-t-on, les circonstances particulières citées dans les Actes des Apôtres, qui ont profité aux disciples et à leur mouvement de foi. Mais je n'ai absolument pas oublié ou délibérément négligé les circonstances connues. Il me plaît même de

soumettre à un examen approfondi ces circonstances et facteurs prétendument favorables au mouvement du Christ.

Quelles sont donc les causes et les circonstances particulières qui, selon les Actes des Apôtres, ont été efficaces pour empêcher que la propagande de la foi chrétienne primitive ne s'arrête immédiatement et définitivement ? Les voici :

a) la preuve prétendument apportée par les disciples de la résurrection de Jésus ;

b) le « fait » que les disciples et les premiers chrétiens vivaient en stricte conformité avec la loi juive ;

c) le « fait » que les adversaires (les synédristes) n'étaient pas d'accord entre eux sur la manière d'agir contre le nouveau mouvement ;

d) le « fait » que le Haut Conseil n'aurait pas osé prendre des mesures fortes et rapides par crainte du peuple, qui vénérait les apôtres pour leurs guérisons miraculeuses.

Je me lance maintenant dans l'examen critique de ces quatre points, qui permettent d'ailleurs au lecteur de constater une fois de plus avec quelle acuité et quelle minutie les poètes du Nouveau Testament ont réfléchi à toutes les questions de conception poétique qui se posent, afin de donner partout au moins l'apparence d'une vie historique authentique.

a) *La preuve de la résurrection apportée par les disciples*

Si, par exemple, les disciples avaient pu, lors de leur interrogatoire par le sanhédrin, apporter la preuve exacte de leur affirmation selon laquelle Jésus était revenu de la mort à la vie, alors, d'un seul coup, toute la situation aurait pris un tout autre aspect. Personne ne niera que, dans la vie réelle, le Haut Conseil juif aurait exigé une telle preuve de la part des personnes arrêtées. Nous devons donc examiner si la preuve de la résurrection a été fournie par les disciples, ou si cette preuve pourrait même être fournie. Demandons-nous : quel était donc le point le plus important de l'ensemble des preuves ? Et c'est ainsi que quelques réflexions conduisent rapidement à la

conclusion que le tombeau devait être trouvé vide, après que Jésus y ait été enterré et qu'il soit ressuscité. Dans la vie réelle, les premiers concernés, les disciples, auraient bien sûr été tout à fait conscients de cette condition préalable, de sorte qu'ils se seraient assurés du fait que le tombeau était vide en le vérifiant avant de se présenter en public. Dans la question du tombeau, nous trouvons chez Jean Weiß un exemple choquant de l'anémie et du manque de réalisme de la pensée théologique dans les questions « historiques », qui a d'ailleurs établi de manière relativiste que les apparitions (qu'il considère comme des visions subjectives) n'ont pas eu lieu en Galilée, comme on le suppose généralement, mais à et près de Jérusalem. Weiß se permet de déclarer :

> *« ...que le cercle le plus ancien des disciples n'avait pas encore connaissance du tombeau vide, que cette transmission n'est apparue que plus tard... Il y avait donc une croyance en la résurrection de Jésus, sans que le tombeau vide soit pris en compte... dans les premiers jours, aucun des disciples n'a pensé (!) à aller se convaincre lui-même au tombeau que le Seigneur était ressuscité : les apparitions du Glorifié suffisaient amplement à fonder leur certitude ».*(108)

Tout commentaire devrait être totalement inutile face à une telle naïveté.

Les disciples auraient donc affirmé lors de l'interrogatoire dans la vie réelle : le tombeau est vide ! Tous les membres du sanhédrin peuvent s'en convaincre de leurs propres yeux. Théodore Zahn (et aussi les critiques catholiques car ils veulent également prouver la résurrection « réelle » de Jésus avec le tombeau vide) voient les choses de manière plus vivante que Jean Weiß. Zahn souligne à juste titre :

> *« Sans la reconnaissance de ce fait [le tombeau vide], toute prédication de Jésus à Jérusalem aurait été une entreprise vaine ; car la preuve, facile à apporter dans le cas contraire, que le corps de Jésus était encore dans le tombeau, aurait réduit les prédicateurs au silence pour toujours ».*(109)

Triomphants, les disciples pouvaient donc crier : « Regardez ! Le tombeau est vide ! » Mais la grande question est de savoir si les apôtres ont pu faire impression sur leurs juges avec l'argument du tombeau vide ? Le sanhédrin n'était pas, dans la vie réelle, une

assemblée d'imbéciles qui auraient dû déduire du fait que le tombeau était vide que le corps qui s'y trouvait auparavant était ressuscité ! Les synédristes sont donc restés de marbre et sceptiques à la vue du tombeau vide de Jésus et ont répondu sèchement aux disciples : si un tombeau est vide ultérieurement, cela peut avoir des causes très diverses et très naturelles. Et puis les juges auraient pu dire en face aux personnes arrêtées – et selon Matthieu 28:11 sqq. les juifs l'ont « effectivement » fait – qu'ils avaient tout simplement volé le corps dans le tombeau auparavant. Dès ce moment, dans la vie réelle, la cause des disciples aurait été désespérée et perdue. Dans le cercle des juges, c'est-à-dire des adversaires, on en serait resté à l'explication la plus évidente et la plus naturelle du tombeau vide – les disciples auraient eux-mêmes enlevé le corps en cachette – et on aurait donc continué à traiter les Onze comme des escrocs sans hésitation jusqu'à ce que les personnes arrêtées aient prouvé leur innocence dans l'enlèvement du corps. Or, dans leur situation, une telle preuve n'aurait eu aucune chance d'aboutir. Il ne faut pas perdre de vue l'attitude hostile et préjugée des autorités juives à l'égard des apôtres et du message détestable prêché par le Christ. Le sanhédrin n'avait aucune envie de croire les affirmations des disciples, mais il avait tout intérêt à démontrer que leurs discours blasphématoires étaient des mensonges. Avec une telle attitude de la part du sanhédrin et de ses membres, il était tout à fait naturel de rester méfiant jusqu'à l'extrême. Nous pourrions même citer le « témoignage » de l'évangéliste Matthieu comme preuve. Selon ce dernier, les grands prêtres et les anciens savaient déjà que le tombeau de Jésus était vide avant l'apparition publique des disciples. Matthieu raconte que, dès le jour de la résurrection, les gardiens du tombeau sont venus annoncer aux membres du Sanhédrin qu'après un « tremblement de terre », au cours duquel ils étaient tous tombés à terre « comme morts », le tombeau était vide ! Les autorités, poursuit Matthieu, auraient alors donné suffisamment d'argent aux gardes et les auraient fait témoigner partout que les disciples avaient emporté le corps pendant le tremblement de terre. L'évangéliste précise : ce discours s'est répandu chez les juifs jusqu'à aujourd'hui. Peu importe ce qu'il en aurait été « réellement » de cette prétendue affaire de corruption, le « discours »

des juifs « jusqu'à ce jour » montrerait suffisamment que les disciples, avec leur argument du tombeau vide, n'auraient absolument pas fait impression sur leurs adversaires qui voulaient les anéantir. Si aucune autre preuve tangible ne pouvait être apportée à l'appui de la prétendue résurrection de Jésus, alors le verdict était déjà prononcé à l'encontre de ces téméraires rebelles.

Et voici que les disciples avaient « effectivement » encore une preuve capitale de la résurrection à apporter. Jésus était vraiment et véritablement ressuscité de la mort, assuraient-ils. Si le Haut Conseil ne voulait pas considérer le tombeau vide comme une preuve, alors ils pouvaient témoigner du fait que leur Maître était vivant en leur apparaissant vivant dès le troisième jour après sa mort ! Si l'on admet tout d'abord que les disciples ont eu des visions de Jésus, comme le suppose la théologie libérale, il va de soi que l'affirmation de telles prétendues « expériences intérieures » a de nouveau fait perdre toute impression et toute foi aux synédristes indignés. Les personnes arrêtées avaient beau affirmer et jurer la « réalité » de leurs visions : les adversaires sceptiques, qui ne pensaient qu'à étouffer le mouvement du Christ, leur auraient fait comprendre de sang-froid qu'ils devaient mettre fin au plus vite à de telles fantaisies et inventions. Mais les apôtres auraient également entendu la même chose lorsqu'ils ont déclaré qu'il ne s'agissait pas d'hallucinations et d'états d'esprit maladifs, mais que Jésus leur était réellement apparu dans sa pleine corporéité et devant eux, dans le monde extérieur. Jésus se tenait alors réellement devant eux sous une forme extérieure, il leur a parlé et ils l'ont même touché de leurs propres mains. Après sa résurrection, il n'était pas du tout un fantôme, car il avait même mangé et bu avec eux. Les membres du sanhédrin se seraient d'abord laissé raconter tranquillement de tels miracles, puis auraient demandé avec curiosité où se trouvait le Ressuscité à ce moment-là ? On leur aurait alors répondu que le Ressuscité n'était plus sur terre, qu'il était monté au ciel et qu'il était maintenant assis à la droite de Yahvé en tant que Sauveur. Dans la vie réelle, les juges (c'est-à-dire toujours aussi les adversaires) n'auraient pas seulement secoué la tête dans un signe de méfiance face à de telles affirmations. Ils auraient d'abord pris la peine d'interroger les apôtres sur les circonstances exactes des

« apparitions ». On a donc pris les personnes arrêtées une par une et on leur a demandé de raconter comment et surtout où les évènements miraculeux s'étaient produits. Que serait-il ressorti de cet interrogatoire ? Nous le savons déjà par les discussions correspondantes du chapitre 4. Les disciples se seraient empêtrés dans leurs récits d'apparitions dans un amas de plus en plus grand de contradictions. Comme ils souffraient tous de la terrible amnésie que l'on sait, certains ont raconté une seule apparition sur la montagne en Galilée (tradition de Matthieu) ; d'autres disciples, en revanche, ont juré que le Seigneur ne leur était pas apparu en Galilée, mais à Jérusalem et près de Jérusalem (tradition de Luc). En résumé, ces « témoignages » contradictoires auraient renforcé les synédristes dans leur conviction d'avoir affaire à des fous ou à des imposteurs stupides. En effet, selon Marc 14:56, les membres du grand conseil savaient déjà que les témoignages ne sont vrais et n'ont de valeur que s'ils sont pour l'essentiel identiques. Le sort des prisonniers aurait donc été décidé en conséquence.

Les théologiens, qui connaissent bien les Actes des Apôtres, estiment que les disciples ne se sont pas laissés faire aussi facilement. On rappelle que les apôtres pouvaient encore présenter ce qu'on appelle une « preuve de puissance du nom de Jésus ». Certes, ils auraient proposé une telle preuve ; la question est de savoir si ce type de preuve aurait eu plus d'impact que l'argumentation sur le tombeau vide et les apparitions. Tout dépendait de l'impression des adversaires. Supposons maintenant que les disciples, comme le rapportent les Actes des Apôtres, aient également été capables d'accomplir des guérisons miraculeuses. Lors de leur interrogatoire devant le Sanhédrin, ils auraient pu déclarer : si vous ne voulez pas accorder de valeur probante à l'argument du tombeau vide et des apparitions dont nous avons bénéficié, nous pouvons vous présenter des personnes qui ont été guéries par nous de maladies graves datant de plusieurs années – en invoquant le nom de Jésus ! Si nous réussissons des miracles « au nom de Jésus », c'est une preuve évidente que notre Maître que vous avez tué est à nouveau vivant, qu'il est donc réellement ressuscité et qu'il intervient et agit auprès de Yahvé à notre demande ! Mais les personnes arrêtées ont à nouveau

été amèrement déçues. Car la présentation de personnes guéries « au nom de Jésus » n'a pas eu l'effet escompté sur le sanhédrin. En tout cas pas dans le sens où l'on aurait été convaincu de la résurrection de Jésus, bien au contraire. Je peux même être « objectif » dans le sens des théologiens et prouver « historiquement » à partir des Actes des Apôtres que Pierre n'a rien obtenu dans un tel cas, mais qu'il a été sévèrement averti de *« ne plus rien faire entendre ni enseigner à l'avenir sous la mention de ce nom [Jésus] ».* (Actes des Apôtres 4:18.) Et comment s'est comporté Jésus lui-même « historiquement » ? Malgré tous les grands miracles qu'il a accomplis, les synédristes l'ont rejeté et l'ont fait exécuter ! Les « guérisons miraculeuses » étaient alors monnaie courante. Même les pharisiens pouvaient « conjurer les esprits » (Matthieu 12:27). Si j'étais relativiste, je pourrais même citer Josèphe (Antiquités VIII, 2:5), qui rapporte des expulsions de démons par les juifs, où la guérison se faisait en mentionnant le nom de Salomon. Les synédristes pouvaient donc en quelque sorte apporter la preuve contraire aux disciples, à savoir que, selon leur logique favorite, Salomon devait lui aussi être « ressuscité » et « élevé » par Yahvé au rang de Messie et de Sauveur. Les apôtres n'ont donc pas eu de chance avec leur démonstration de force. Mais ils avaient ainsi commis une faute supplémentaire, car on pouvait désormais les accuser de démoniaques. M. Baumgarten dit à ce sujet :

> *« La possibilité d'un miracle démoniaque (cf. Matthieu 12:24) est déjà prise en compte dans la loi sur le prophète. Les synédristes ont cette loi fondamentale sous les yeux pour la présente affaire [Baumgarten fait référence à la guérison du boiteux Pierre] et veulent justement en faire un piège pour les apôtres. Ils savaient que les apôtres avaient guéri le boiteux au nom de Jésus ; ils avaient donc substitué le nom de Jésus à celui de Jéhovah. Or, cela pouvait très facilement être interprété comme une incitation à l'idolâtrie, puisque, selon eux, la distance entre Jésus le crucifié et Jéhovah tout-puissant dans le ciel était indéniable, et on avait ainsi le signe avéré de la fausse prophétie ».*(110)

Il en résulte – même « historiquement » – que les disciples accusés, avec leur magie du nom, n'auraient pas pu apporter la preuve de la résurrection et de l'exaltation de leur maître devant les membres du sanhédrin qui leur étaient hostiles. Si nous regardons maintenant l'ensemble, notre jugement doit être le suivant : dans la vie réelle du

judaïsme de l'époque, la preuve de la résurrection aurait échoué à tous les points de vue pour les accusés. Ainsi, le bâton aurait été brisé contre les blasphémateurs et leur mouvement en faveur du Christ aurait été étouffé dans l'œuf. Il ne fait aucun doute non plus que les juifs acharnés auraient réservé aux disciples, dans la vie réelle, le même sort que celui qu'ils venaient d'infliger à leur maître.

Le moment est venu de me pencher sur des arguments contraires, que Jean Weiß a formulés comme suit :

> *« Le sanhédrin, qui n'avait pas le droit de procéder à des exécutions, devait être très prudent dans la conduite des procès pour hérésie – le procès de Jésus montre en effet combien il était difficile de rendre plausibles de telles accusations auprès du gouverneur. L'administration romaine considérait également qu'il était de son devoir de protéger la population contre la colère arbitraire des autorités qui lui semblaient partiales. Il n'était donc pas facile de construire une accusation contre les Nazaréens. Le fait qu'ils aient pris un maître mort pour le Messie n'était pas un crime contre la loi ».*(111)

Une fois de plus, Weiß n'a pas de chance avec ses objections. Pour en revenir à sa dernière phrase, l'affirmation des disciples selon laquelle un homme exécuté avait été ressuscité et « élevé », et qu'il siégeait désormais à la droite de Yahvé en tant que Sauveur et futur juge du monde, était le crime le plus grave contre la loi qui puisse être commis : c'était le pire blasphème qu'un juif pieux puisse imaginer. En effet, les disciples n'ont pas seulement fait passer leur maître mort pour un Messie au sens juif traditionnel (en tant que chef temporel et roi des juifs). Une accusation n'était d'ailleurs pas difficile à construire, au contraire, avec de telles affirmations, et même une longue série d'accusations. Mais c'est au gouverneur romain qu'il revenait de confirmer les sentences et de les exécuter – pense Weiß. Bien ; il ne fait aucun doute que les autorités romaines auraient considéré comme des fauteurs de troubles et des escrocs dangereux des personnes qui auraient tenu en public des discours et des affirmations délirants, car totalement indémontrables, sur la résurrection et l'exaltation céleste d'un criminel exécuté, et les auraient traités en conséquence. Si de tels fous et agitateurs devaient être mis hors d'état de nuire par le sanhédrin juif, l'autorité romaine

n'aurait pas vu dans une telle mesure une « fureur arbitraire », mais aurait fait preuve d'une compréhension totale. Dans la vie réelle, il aurait été aussi peu question d'un « conflit » entre le peuple juif et le sanhédrin que lors de la condamnation du maître des accusés, car – l'exemple d'Étienne le prouve même « historiquement » – face à la prédication blasphématoire et en tous points indémontrable, le peuple et le sanhédrin auraient été tout à fait d'accord sur les mesures à prendre. (Nous reviendrons plus en détail sur ce point.) Si Weiß pense que les juifs auraient déjà eu des difficultés avec le gouverneur romain lors du procès de Jésus au sujet de la confirmation du jugement, c'est justement le contraire qui est « historiquement » établi : car bien que Jésus ait été soi-disant déclaré innocent par le gouverneur, celui-ci a donné l'ordre d'exécuter « l'innocent » avec une facilité et une rapidité surprenantes ! Mais supposons que cette fois-ci – lors du jugement des disciples accusés – le statuaire ait continué à s'opposer à l'exécution pour des raisons indéfinissables, le sanhédrin n'aurait-il plus eu aucune possibilité d'éliminer les blasphémateurs ? (Que le sanhédrin ait été décidé à tuer les disciples et n'en ait été soi-disant empêché que par le pharisien Gamaliel, c'est d'ailleurs ce que rapporte « l'histoire » des apôtres eux-mêmes). Si le gouverneur n'était pas docile, le Haut Conseil pouvait à juste titre agir de son propre chef, même si l'on s'y prenait un peu habilement, sans se mettre à nu. C'est ainsi qu'Étienne avait été lapidé par le peuple sans jugement définitif ! Et plus tard, comme nous l'apprend le livre des Actes des Apôtres, quarante juifs ont conspiré pour *« ne pas manger ni boire avant d'avoir tué Paul »* ! Si les juifs avaient voulu la mort des disciples – et dans la vie réelle, on n'aurait sans doute pas laissé vivre les blasphémateurs –, ils auraient su mettre leur projet à exécution d'une manière ou d'une autre.

b) *Le respect de la loi chez les premiers chrétiens*

Il convient maintenant d'examiner les autres « circonstances et causes » qui auraient empêché les disciples de perdre définitivement la partie dès les premiers discours de propagande chrétienne. Les théologiens font alors référence à plusieurs données des Actes des Apôtres qui permettent « effectivement » de voir avec quelle

prudence et quelle sagesse les premiers adeptes de la nouvelle foi en Christ ont agi à Jérusalem. Tous les chrétiens restaient en effet « fidèles » à leur église juive, continuaient à vivre strictement selon la loi en tant que juifs pieux et se rendaient assidûment au temple pour prier. Mais ces gens voulaient aussi être chrétiens ; c'est pourquoi ils s'autorisaient, en plus de la piété juive, à avoir une foi spécifiquement chrétienne. Pour pratiquer le culte chrétien, les apôtres se réunissaient donc avec les membres de la communauté dans des maisons privées après le service du temple pour « rompre le pain ». Dans ces réunions privées quotidiennes, le « Seigneur exalté » était bien sûr l'objet de toutes les adorations, prédications et discussions. Ces informations tirées des Actes des Apôtres nous laissent perplexes, nous qui connaissons également les messages des évangiles. Comment ? Les disciples et les premiers chrétiens – des juifs rigoureux ? Nous n'en croyons pas nos oreilles. Ne savons-nous pas, grâce aux évangiles, à quel point Jésus lui-même, et avec lui les disciples, se sont montrés très libres vis-à-vis de la loi ? Comment, pour eux, les commandements concernant la nourriture, la purification et le sabbat ne jouaient plus le même rôle qu'auparavant ? Et à peine un an après le départ du maître, les disciples auraient-ils « oublié » tout cela ? En tant que chrétiens enthousiastes, ils seraient soudain redevenus des juifs de la loi les plus zélés ? C'est malheureusement le cas – font remarquer les théologiens – car c'est écrit dans les Actes des Apôtres, où la fidélité à la loi est expressément soulignée à plusieurs reprises ! Ou peut-être cet étalage public de la fidélité à la loi n'était-il qu'une tactique savamment calculée pour ne pas se faire remarquer désagréablement, pour se camoufler ? Non, non ! entend-on les critiques théologiques affirmer : les premiers chrétiens n'étaient certainement pas des hypocrites ; seul « l'amour de leur peuple » les poussait à respecter strictement les exigences de la loi. Mais nous n'avons pas besoin de nous casser la tête sur de telles questions. Peu nous importe la raison pour laquelle les disciples, autrefois si libres, sont devenus tout à coup, avec leurs disciples, des gens si respectueux de la loi. Car nous voulons maintenant examiner ces choses à la lumière de la vie réelle de cette époque. Ainsi, comme nous venons de l'entendre, les apôtres se présentèrent un beau jour

dans la capitale avec leur message de résurrection et de salut devant le peuple étonné – furent bien sûr (dans la vie réelle) immédiatement arrêtés et bientôt jugés. Qu'est-ce que cela signifie ? Cela signifie que dans la vie réelle, on n'aurait pas laissé aux disciples le temps et l'occasion de prouver leur respect de la loi en tant que chrétiens. D'ailleurs, en plus des apôtres, les autres disciples du Christ déjà présents auraient bien sûr dû rendre des comptes et être contraints au silence. Mais je veux tout de même envisager le cas théorique où l'on aurait laissé les apôtres agir pendant une période prolongée et même former une communauté. L'attachement public de ces chrétiens à la loi juive aurait-il alors pu inciter le sanhédrin à tolérer le mouvement chrétien pour cette raison ? Dans la vie réelle, en aucun cas. On aurait à juste titre reproché aux chrétiens : vous ne faites cela que par prudence et par calcul, et non par conviction de la sainteté de nos lois. Vous êtes des hypocrites et des simulateurs qui veulent se protéger du châtiment par une telle tactique. Nous vous connaissons ! Nous savons exactement comment vous vous comportiez auparavant ! Vous êtes soi-disant amnésiques, mais heureusement pas nous. Si les disciples étaient « vraiment » redevenus soudainement d'honnêtes juifs de la loi par amour pour leur peuple, leurs protestations ne leur auraient servi à rien, car leurs adversaires ne les auraient pas crus. Mais encore une question : la foi folle, au sens juif du terme, des chrétiens en un criminel exécuté comme sauveur du monde serait-elle devenue plus acceptable pour le sanhédrin par la pratique simultanée de la loi ? Pas du tout ! Le fait de respecter la loi dans la vie réelle n'aurait donc pas non plus préservé les disciples de leur destin.

c) *Le prétendu désaccord au sein du sanhédrin sur l'action à mener contre les apôtres*

Ce désaccord est particulièrement souligné par les théologiens pour expliquer pourquoi l'Église a pu se répandre assez librement dans les premiers temps. Selon le récit des Actes des Apôtres, c'est uniquement ou en premier lieu le parti des sadducéens, étroitement lié aux grands prêtres, qui s'est comporté en persécuteur des apôtres. Et ce parce que les sadducéens étaient des « négateurs de la

résurrection » et qu'ils devaient donc naturellement s'offusquer de l'affirmation selon laquelle l'homme Jésus était ressuscité de la mort. D'autre part, comme l'auteur des Actes des Apôtres le démontre, les pharisiens croyaient en la résurrection et ne pouvaient donc pas trouver la prédication des disciples de Jésus punissable. C'est pourquoi un membre éminent du parti pharisien, Gamaliel, a conseillé lors d'une séance du tribunal de ne pas recourir à la violence, mais de tolérer le mouvement chrétien et de laisser l'issue finale à Yahvé. Weizsäcker s'était déjà exprimé à ce sujet :

> *« Les pharisiens ne peuvent pas avoir favorisé la communauté chrétienne. Nous devrions abandonner toute notre meilleure transmission évangélique si nous voulions oublier qu'ils avaient été les véritables adversaires de Jésus et de sa cause. Comment cela aurait-il pu changer d'un seul coup ? Les apôtres avaient beau... se tenir à l'abri de tout reproche face aux exigences de la loi, les pharisiens ne pouvaient supporter que le nom de celui qui venait d'être crucifié soit maintenant publiquement érigé ».*(112)

On voit avec satisfaction comment Weizsäcker examine les « faits » papier des Actes des Apôtres à la lumière de la réalité et est assez audacieux pour en tirer la conséquence.

Si un revirement aussi soudain et total que celui des pharisiens, survenu à peine un an plus tard, est déjà hautement improbable en soi (parce que dans ce cas, aucune cause suffisante n'est apparente), l'improbabilité devient totalement impossible si l'on tient compte des points suivants : même si les pharisiens croyaient en la résurrection – beaucoup de juifs croyaient en une résurrection au dernier jour – une telle croyance ne signifiait nullement qu'un homme prétendument déjà ressuscité de la mort ne continuerait pas à vivre sur terre sans exigence (dans le sens d'exigences religieuses), mais qu'il serait élevé par Yahvé au rang de Sauveur du monde dans les cieux ! La proclamation des disciples ne consistait pas seulement en l'affirmation de la « simple » résurrection, mais contenait en outre toutes sortes d'affirmations, comme « l'élévation à la droite de Yahvé », qui devaient paraître tout aussi blasphématoires aux pharisiens qu'aux sadducéens. Mais une autre circonstance reste déterminante : dans le cas présent, les disciples avaient lamentable-

ment échoué à prouver la prétendue résurrection de Jésus. Les pharisiens n'avaient donc aucune raison d'appliquer leur croyance générale en la résurrection à ce cas particulier non prouvé, qui présentait en outre des complications embarrassantes dues à l'« élévation ». Dans la vie réelle, les pharisiens, les sadducéens et tous les juifs auraient bien sûr été d'accord pour dire que l'élévation prétendue de l'homme exécuté Jésus au rang de Sauveur du monde constituait le pire blasphème imaginable et qu'il fallait donc agir sans délai contre les blasphémateurs. De plus, nous savons « historiquement » que c'est justement un pharisien, Saul-Paul, qui était l'ennemi le plus acharné des chrétiens, qu'il traquait partout dans leurs maisons pour les livrer au tribunal. Si les théologiens avancent volontiers que les pharisiens, zélés pour la loi, auraient eu de la sympathie pour les chrétiens parce qu'après la mort de Jésus, ces derniers auraient également été de fervents partisans de la loi, cette « explication » se résout très vite par le renvoi aux explications du paragraphe précédent : les pharisiens auraient eux aussi considéré les disciples comme des simulateurs. Dans la vie réelle, on n'aurait même pas laissé aux disciples le temps de se distinguer en tant que chrétiens respectueux de la loi. Dans la vie réelle, les pharisiens auraient bien sûr compris qu'en tolérant le mouvement chrétien, ils auraient eux-mêmes porté un coup fatal à leur religion de la loi. Si seule la foi en un Seigneur exalté pouvait sauver de la damnation éternelle, que signifiait au fond l'observance de la multitude de prescriptions légales ?

d) *Le fait que le sanhédrin n'ait pas osé intervenir durement contre les apôtres par crainte du peuple*

La conception des Actes des Apôtres a placé les faussaires devant la tâche poétique suivante : faire comprendre comment il est possible que, malgré la catastrophe de Jésus, ses disciples aient pu annoncer le message contrariant du Christ sous le regard des ennemis et fonder presque sans contestation une Église qui s'est rapidement développée. Cette longue réflexion a abouti à un résultat assez lamentable ; mais il faut dire, à la décharge des poètes, que personne n'est capable de résoudre cette tâche de manière psychologiquement crédible. Les faussaires n'ont rien trouvé de mieux que de mettre en marche leur

machine en proclamant une métamorphose totale et générale de l'esprit et du caractère des personnages impliqués dans le drame. Premièrement, on a laissé les disciples se transformer du jour au lendemain d'hommes sans loi en hommes à la loi stricte. Deuxièmement, les pharisiens ont dû accepter de passer du jour au lendemain du statut d'ennemis acharnés à celui de juges indulgents de la cause de Jésus. Et troisièmement, tout le « peuple » n'eut d'autre choix que de participer au changement d'attitude général en faveur des apôtres. Il suffit d'accepter avec foi un tel revirement total, conformément à la suggestion poétique, et voilà que la machine semble effectivement fonctionner. Il ne faut pas se résoudre à réfléchir, il ne faut pas se résoudre à examiner la psychologie artificielle des personnages à la lumière de la vie réelle ! Sans quoi, on voit clair dans son jeu.

Nous avons déjà identifié deux « transformations » comme étant des créations poétiques, il nous reste à démasquer la troisième métamorphose comme étant un produit psychologique artificiel.

Le changement d'humeur du « peuple » est expliqué non sans habileté comme étant provoqué par la haute estime et la vénération dont jouissaient partout les apôtres en raison de leurs nombreuses « guérisons miraculeuses ». En tant que pur historien, je veux à nouveau supposer que ces hommes étaient réellement capables de faire des miracles. Quel était donc le succès de tels actes auprès du peuple juif ? Les Actes des Apôtres assurent que les miracles ont fait une telle impression que les faiseurs de miracles ont été couverts d'amour et de vénération dans tout le « peuple ». C'est vraiment ce qui s'est passé pour les apôtres. C'est étrange. Car nous pouvons prouver « historiquement » que les gens de Jérusalem ne se souciaient pas, ne se souciaient pas du tout de tels « miracles », qu'ils pouvaient passer outre les plus grands miracles avec indifférence, comme s'ils ne remarquaient rien de particulier. Ces juifs de Jérusalem pouvaient être si indifférents aux plus grands miracles que, comme tout le monde le sait par les Évangiles, ils ont crié « Crucifiez ! » en une occasion très connue, alors qu'il s'agissait de Jésus, qui n'avait « vraiment » pas été avare des plus grands miracles. Les Jérusalémites

étaient ainsi : un homme pouvait venir, guérir des centaines de malades incurables et même ressusciter des morts – si cet homme merveilleux avait l'idée de toucher à la sainte loi et à Yahvé le Tout-Puissant ou même de les blasphémer, alors, malgré tous ses grands exploits, c'en était fini de lui, on le crucifiait malgré ses mérites ! Et, ce que même les Actes des Apôtres doivent nous révéler à un endroit assez involontairement : Étienne était lui aussi un grand faiseur de miracles, ses actes n'étaient pas inférieurs à ceux de Pierre et des autres apôtres ; mais, chose étrange, le peuple de Jérusalem se contentait de hausser les épaules et restait totalement indifférent. En effet, lorsque cet Étienne prononça un jour des paroles désapprobatrices sur la loi et le temple, il fut – malgré tous ses miracles ! – lapidé par la foule indignée. L'exemple d'Étienne est donc la preuve « historique » de la facilité avec laquelle le « peuple » a été dressé contre les chrétiens par ses dirigeants juifs, car une persécution générale des chrétiens a alors éclaté à Jérusalem.

Revenons maintenant aux apôtres, à Pierre et aux autres disciples, et rappelons-nous qu'eux aussi, avec leur message sur Jésus en tant que « Seigneur exalté », annonçaient publiquement des choses blasphématoires et qu'ils avaient l'habitude d'effectuer leurs guérisons par la magie démoniaque des noms. Dans ce cas précis, le sanhédrin n'aurait-il pas pu exciter le « peuple » et faire comprendre aux habitants de Jérusalem que les disciples sont d'abord des menteurs et des escrocs (car leur preuve de la résurrection a échoué), mais aussi des hypocrites insolents et des simulateurs (car ils ne veulent que se camoufler avec leur respect de la loi) et, pire encore, qu'ils blasphèment continuellement le Tout-Puissant avec leur « Seigneur exalté » et « Sauveur du monde ». Que signifiait donc déjà le discours d'Étienne contre le temple et la loi, si les disciples se trompaient d'heure en heure par leurs affirmations aux yeux des juifs contre l'honneur même du Tout-Puissant ?

Mais à la lumière de la vie réelle, toutes ces considérations sont inutiles et superflues. En effet, dans la dure réalité, les disciples auraient été arrêtés et mis hors d'état de nuire dès les premiers jours de leur propagande publique. Les apôtres n'auraient donc pas eu le

temps de prouver publiquement leur fidélité à la loi en tant que chrétiens, tout comme ils n'auraient pas eu l'occasion, en tant que prédicateurs du Christ à Jérusalem, de susciter la sympathie du public par des guérisons miraculeuses.

Nous pouvons ainsi mettre un terme aux discussions sur les « circonstances et causes » qui auraient favorisé les disciples et leur mouvement vers le Christ. Il s'est avéré que dans la vie réelle, « à l'époque des premiers apôtres », aucune des causes mentionnées n'aurait pu empêcher l'accomplissement de la fatalité qui menaçait les premiers disciples de Jésus dès le début de la prédication publique. En effet, ces circonstances n'auraient rien pu « faire », ne serait-ce que parce qu'elles n'existaient pas dans la réalité de l'époque, mais ne représentaient que des ferments poétiques sous l'impulsion imaginative desquels la machine conceptuelle de l'histoire chrétienne primitive devait être mise en marche « vivante » par les faussaires. Mais ce projet a lamentablement échoué : même la preuve de la résurrection s'est avérée être un rouage fragile de la machinerie de la poésie des apôtres. Dès à présent, nous pourrions répondre par un « non » absolu à la question centrale : la prétendue fondation d'une église chrétienne primitive a-t-elle été possible ? en raison d'un matériel de preuve accablant. Mais il faut d'abord envisager une toute dernière issue de secours relativement critique.

e) *Activité missionnaire secrète, cachée ?*

Certains critiques théologiques cherchent à annuler ou du moins à affaiblir l'inévitable non de la question centrale par les explications suivantes. On est volontiers d'accord avec moi pour dire que l'activité des apôtres en public, telle qu'elle est décrite dans les Actes des Apôtres, est une impossibilité historique. Mais « en réalité », l'activité de propagande des disciples ne se serait pas déroulée en public, mais dans le secret et la clandestinité. Nous en revenons donc encore une fois à Weizsäcker, qui avait déjà reconnu avec un sens remarquable de la réalité : toute publicité publique *« aurait sans aucun doute été rapidement réprimée. »* Il écrit en outre :

« À la place de ces prédications publiques solennelles à Jérusalem, ...une toute autre activité se déroulait en silence ; ils le disaient à l'oreille, dans l'obscurité... Il allait de soi que la marche [des apôtres dans le pays] ne s'arrêtait pas. Souvent, la salutation de paix n'était pas acceptée, la parole était rejetée... C'est sans doute de la même manière que cela s'est passé à Jérusalem. Là encore, il n'a pas été question de parler de l'Évangile en plein jour et du haut des toits, mais plutôt dans le secret et à l'oreille ».(113)

D'autres critiques s'empressent également de laisser entendre que la première publicité n'aurait pu se faire « en réalité » et contrairement aux indications des Actes des Apôtres qu'en toute discrétion. Ainsi Knopf estime-t-il que :

« Cette prédication n'aura certes pas eu lieu la plupart du temps en public ...mais la propagation du christianisme est partie des petites communautés qui se réunissaient dans des maisons individuelles ; de bouche à oreille, le plus souvent, la prédication passait, d'homme à homme, le mouvement progressait. À Jérusalem même, les disciples durent connaître un grand succès dès leur prédication initiale ».(114)

Malheureusement, Knopf s'exprime de manière assez peu claire. « La plupart du temps », la publicité n'a pas été faite auprès du public le plus large – dans certains cas, oui ! Knopf semble considérer le premier sermon des disciples à Jérusalem comme un sermon public limité, en tout cas pas comme un sermon absolument secret. En effet, le grand succès de cette prédication présuppose un très grand auditoire qui n'aurait pas pu être rassemblé de manière absolument secrète. Peut-être imagine-t-il un discours de propagande dans ce qu'il appelle un « huis clos » ? Dans ce cas, nous n'aurions certes pas un public à ciel ouvert, mais un public sous les toits. Les propos de Weizsäcker sont également entachés de ce manque de clarté de la représentation ; sa phrase le montre : *« Souvent, le salut de paix n'a pas été accepté, la parole a été rejetée ».* Weizsäcker opère apparemment aussi avec un public « restreint » ; car il imagine certes les apôtres ne prêchant pas en plein air, mais se déplaçant et faisant de la publicité de maison en maison, voire de localité en localité. La propagande n'est donc pas publique, mais pas non plus absolument secrète ! Cette oscillation interne des idées montre déjà que l'édifice de la théorie de la « publicité » ne montre pas une grande solidité dans le secret.

Notre étude suivante confirmera pleinement cette première impression.

La théorie de la publicité secrète et cachée repose sur quatre piliers (prémisses). Si ces piliers s'avèrent pourris, c'est bien sûr toute la théorie qui s'effondre.

La première condition est que les disciples aient réussi à sortir sains et saufs de la catastrophe qui a frappé leur maître, qu'ils se soient sauvés en s'enfuyant à temps ou qu'ils aient « abjuré » après leur arrestation et aient été libérés par le sanhédrin avec l'avertissement de ne plus jamais parler du crucifié. En dépit de toutes les réserves, je veux maintenant accepter ce cas de figure le plus favorable et donc admettre la première condition, de manière assez optimiste.

Or, la deuxième condition n'est pas très tenable, même avec la meilleure volonté du monde. Dans leur satisfaction d'avoir rendu « considérablement plus probable » la « possibilité » de la fondation de l'Église chrétienne primitive par l'hypothèse de la publicité clandestine, les critiques ne remarquent même pas qu'ils vont de mal en pis. Car ils placent maintenant l'auteur des Actes des Apôtres (et eux-mêmes) dans une situation non seulement embarrassante, mais impossible. Comme on le sait, Luc rapporte que les prédications des disciples ont été tenues en public dès le début ; mais si ce n'est pas vrai, si l'apparition des apôtres s'est déroulée « en réalité » dans l'obscurité, en secret – alors cet auteur « chrétien primitif » des Actes des Apôtres devait être un poète et un menteur tout à fait formidable ! Il renverse tout simplement les choses dans son « histoire ». Selon l'opinion dominante, Luc aurait écrit son double ouvrage (l'Évangile et les Actes des Apôtres) dans les années 80 à 90, mais pas plus tard que l'an 100. Harnack, Maurenbrecher et d'autres situent même cette double œuvre bien plus tôt, dans les années 60 déjà. Ainsi, à peine 60 ans après les évènements « réels », l'auteur des Actes des Apôtres aurait raconté à ses compagnons chrétiens (et à ses adversaires !) les contre-vérités les plus flagrantes et des choses fabuleuses sur des choses et des évènements connus de tous. L'impudence de l'auteur aurait dû être énorme, car 30 à 60 ans après

les évènements, des témoins oculaires étaient encore en vie (suffisamment d'adversaires aussi !) qui auraient pu le démasquer et le présenter comme un menteur. Pourtant, comme on le sait, ce même Luc souligne solennellement en ouverture de son œuvre qu'il rapporte la vérité et qu'il s'appuie sur des recherches. Comme, dans la vie réelle, une telle insistance sur la vérité chez un « poète » facile à démasquer semble difficile à croire, même pour des théologiens réfléchis, on se rabat sur l'explication populaire selon laquelle Luc n'a pas du tout imaginé de son propre chef, mais qu'il s'appuie sur la « tradition communautaire ». Ce qui, pour nous rassurer, nous permet d'évoquer une fois de plus le curieux « fait » de l'amnésie épidémique chez les premiers chrétiens. Lorsque Luc a fait des recherches – au plus tard 60 ans après les évènements ! – la mémoire des chrétiens et des opposants s'était déjà tellement obscurcie que même les témoins oculaires encore vivants ne parvenaient plus à se « souvenir ». Ou plutôt : on se souvenait étrangement du contraire de la vérité ! Bien que la publicité des apôtres « en vérité » ait d'abord eu lieu dans le secret, on se souvient maintenant qu'elle a été faite en public. Étant donné que dans la vie réelle, un auteur chrétien primitif n'aurait pas pu, par caprice et arbitraire, renverser des choses connues de tous, une théorie qui compte sur un tel « fait » comme présupposé tacite doit avoir des bases bien fragiles sur ce point.

Avec la troisième condition comme pilier de la théorie de la dissimulation, c'est encore pire. Il faudrait avant tout que Knopf et Weizsäcker nous disent exactement ce qu'ils pensent de la publicité dans l'obscurité et de bouche à oreille. Veulent-ils proclamer un public « restreint » en société fermée ou un secret « absolu » ? Malheureusement, ils nous laissent le choix et ne se fixent pas eux-mêmes. Si nous prenons d'abord le cas du public restreint, il n'est pas nécessaire de réfléchir longtemps pour comprendre que le public sous les toits se serait avéré à peine moins dangereux pour les disciples recruteurs que le public à ciel ouvert. La nouvelle de la prétendue résurrection et de l'élévation de Jésus, récemment exécuté, serait immédiatement parvenue jusqu'au Conseil suprême, même depuis les sociétés fermées des réunions chrétiennes à domicile. Le sanhédrin aurait alors fait arrêter les disciples en toute hâte – en bref,

le public restreint aurait provoqué la même catastrophe pour les apôtres que le grand public. Dans la vie réelle, le sanhédrin hostile au Christ n'aurait en aucun cas laissé les disciples, qui troublaient le peuple par des affirmations blasphématoires et indémontrables, agir tranquillement parce qu'ils faisaient leur propagande à l'intérieur des maisons plutôt qu'à l'extérieur. L'hypothèse d'un public restreint comme troisième condition et pilier de la théorie s'effondre donc par manque de fondement.

Il reste à discuter du secret absolu de la publicité, quatrième condition de la théorie. Les disciples se faufilaient donc en secret et sans bruit dans les ruelles de Jérusalem pour disparaître dans telle ou telle maison. Dans l'obscurité des chambres voilées, on murmurait des choses insensées et on ordonnait aux personnes présentes de garder le secret le plus strict. Bien sûr, on ne fuyait pas la lumière du jour à cause de la sensibilité des yeux, mais parce qu'on savait trop bien dans ces milieux que de graves désagréments menaçaient si l'autorité, le sanhédrin, venait à apprendre ce qui se prêchait en secret. Je ne pense pas que Weizsäcker et Knopf se soient rendu compte de la mauvaise image qu'ils donnaient aux disciples de Jésus, s'ils devaient vraiment associer à leur publicité « dans l'obscurité » le moment du secret absolu. Qu'est-il advenu des onze personnes qui avaient soi-disant acquis par des apparitions une certaine conviction de la résurrection et de l'élévation de leur défunt maître et qui, dans leur enthousiasme, avaient quitté leur maison et leur famille pour annoncer la bonne nouvelle à tout le peuple ? Ils seraient devenus des recruteurs prudents et calculateurs. Mais avec un pseudo-enthousiasme aussi obscur et glacial, les silencieux n'auraient pas gagné beaucoup d'âmes juives pieuses à leur message délirant. Nous appliquons sereinement le cas que la théorie exige. Mais une question surgit alors, de la réponse de laquelle dépend le bien ou le mal de toute la théorie de la dissimulation.

Cette question est la suivante : supposons que les apôtres se soient donné beaucoup de mal pour cacher leur publicité et leurs activités, ainsi que celles des premiers disciples de Jésus, aux yeux des autorités juives hostiles – auraient-ils réussi à garder le secret ? Auraient-ils

réussi à garder totalement le secret ? Aurait-il réussi pendant des années ? La réponse à cette question est négative. En effet, si nous prenons en compte les conditions difficiles de la vie réelle dans le calcul de la théorie de la dissimulation, il est facile de constater que dans ces circonstances, cette publicité ne serait pas restée inaperçue pendant plusieurs semaines. Dans la vie réelle, le sanhédrin se serait souvent assuré de la manière dont les disciples, poursuivis avec une méfiance justifiée après la catastrophe qui a frappé Jésus, se comportaient après leur abjuration, en particulier lorsqu'ils se trouvaient à Jérusalem. Il n'aurait donc pas été facile pour les disciples d'organiser des réunions secrètes entre eux sans être rapidement découverts. Mais le risque d'être découvert augmentait considérablement si l'on se réunissait en secret dans des maisons privées pour « rompre le pain » avec des croyants en Christ nouvellement acquis. Il suffit de penser à certaines circonstances impossibles à éliminer qui, tôt ou tard, devaient certainement conduire à la découverte des « cachotteries » pratiquées, par exemple des déclarations irréfléchies des participants à des parents et à des connaissances qui, insouciants ou réfléchis, propageaient leurs nouvelles et les suppositions qui y étaient liées. Il suffit de penser à une surprise fortuite de l'assemblée par les voisins, qui étaient alors impatients de faire part de leurs connaissances sensationnelles aux autres. Il faut avant tout considérer que les traîtres et les dénonciateurs n'auraient pas manqué à l'époque non plus. Ce n'était pas la première fois que les disciples voyaient un traître parmi eux.

Le danger principal ne provenait pas de la crainte de la lumière et d'éventuels mauvais traits de caractère des membres déjà gagnés à la nouvelle foi, mais des juifs que les apôtres devaient encore gagner par la publicité. Weizsäcker ne peut pas non plus s'empêcher d'admettre que le malheur qui menaçait de ce côté existait vraiment dans la vie de l'époque. Sa petite phrase : *« Souvent, le salut de paix n'était pas accepté, la parole était rejetée »* en dit long à cet égard. Il est encore une fois nécessaire de se rendre compte du contenu monstrueux du message avec lequel les disciples voulaient familiariser leurs concitoyens ; car c'est avec des mots et des affirmations qui, pour tout juif pieux, signifiaient un terrible blasphème, que les Onze devaient s'adresser à

leurs semblables. Ils devaient s'adresser à des personnes dont ils n'auraient jamais su avec certitude si leur « parole » serait acceptée ou rejetée par elles. Or, être rejeté avec ce message blasphématoire aurait sans aucun doute été, dans la vie réelle de cette époque, le sort qui aurait dû échoir le plus souvent, voire presque régulièrement, aux disciples recruteurs ! Et cette circonstance fatale signifie que même avec le premier refus, le danger de la découverte serait devenu et serait resté énorme. Car si ce n'était pas déjà le premier, le deuxième ou le troisième à rejeter la parole aurait certainement exprimé publiquement son mécontentement – car sinon il n'aurait pas montré la porte au recruteur. Mais le secret était ainsi révélé ! Et il n'aurait guère fallu plus de quelques semaines pour que la pierre soit mise en mouvement par une personne qui l'aurait rejetée. Les disciples auraient alors été immédiatement arrêtés, condamnés et mis hors d'état de nuire. Car pour la deuxième fois, le sanhédrin n'aurait pas remis en liberté les agitateurs populaires et les blasphémateurs.

L'explication, chère à certains théologiens, selon laquelle la propagande secrète aurait assuré la « clandestinité » du mouvement et aurait ainsi permis la création d'une communauté chrétienne qui n'aurait cessé de « s'agrandir et de s'étendre » se heurte donc aux faits concrets de la vie réelle. La certitude qu'une éventuelle publicité dans l'ombre n'aurait en aucun cas pu passer inaperçue pendant longtemps renverse toute la théorie de la clandestinité.

Ainsi s'achève la longue discussion du problème central de toute l'histoire chrétienne primitive. Sa solution est la suivante : puisque les disciples (ainsi que d'autres adeptes de Jésus) auraient été immédiatement arrêtés et mis hors d'état de nuire s'ils avaient tenté de promouvoir la nouvelle foi, la prétendue fondation d'une communauté chrétienne primitive était tout simplement impossible. L'Église chrétienne ne peut donc pas avoir pour origine ce que les sources du Nouveau Testament et, en relation avec elles, celles de la prétendue Église ancienne, s'efforcent en vain de lui attribuer. Car en réalité, l'Église chrétienne est née beaucoup plus tard qu'on ne le dit, c'est pourquoi, par exemple, non seulement Saul-Paul, lié au destin des disciples et des « premiers chrétiens », n'est qu'un fantôme

poétique, mais les hérétiques de l'« ancienne Église » (comme Marcion et Tatien) et les Pères de l'Église sont également des personnages totalement imaginaires. (Des études ultérieures confirmeront cette conclusion en détail). Les résultats du chapitre 3 et surtout du chapitre 4 ont montré clairement que les disciples et Jésus lui-même ne sont que des personnages fictifs.

PARTIE 3

La lutte pour un noyau historique dans les évangiles

INTRODUCTION

Pour bien comprendre l'organisation et la structure des chapitres suivants, il est souhaitable d'indiquer d'emblée les particularités du thème principal qui sera traité dans cette partie. Nous ne nous occuperons plus, comme jusqu'à présent, des « premiers chrétiens » dans leur ensemble, mais notre attention se portera désormais sur un cercle précis au sein du « christianisme primitif », à savoir les prétendus auteurs de notes écrites sur la tradition de Jésus et de ses disciples, c'est-à-dire sur ce que l'on appelle les évangélistes.

L'œuvre principale de ces auteurs « chrétiens primitifs » – les quatre évangiles – offre à un examen critique énigmes sur énigmes, que des générations de théologiens ont tenté de résoudre en vain. Il ne s'agit pas ici du contenu dogmatique de ces écrits, mais de choses formelles, de l'aspect historique de leur existence ; il s'agit de répondre aux questions suivantes : quand les évangiles ont-ils été écrits ? Qui les a écrits ? Et comment les auteurs ont-ils composé leurs écrits ?

La difficulté principale de cet ensemble de questions devient perceptible dès que l'on examine de plus près la méthode de travail extrêmement étrange des auteurs des évangiles. Que d'efforts ont été déployés depuis deux siècles pour rendre compréhensible la méthode de travail déconcertante de ces auteurs. Aucun critique n'a réussi jusqu'à présent à trouver une explication satisfaisante.

Dans cet article, nous allons tenter de montrer qu'il est en effet impossible d'expliquer raisonnablement le mystérieux processus de composition des évangélistes, tant que l'on maintient la prémisse tacite que les auteurs des écrits évangéliques sont des hommes du premier (ou du deuxième) siècle. Dans notre critique des énigmes historiques des évangiles, nous utiliserons comme toujours la méthode absolue, et cette fois-ci, c'est la « psychologie chrétienne

primitive » des évangélistes écrivains qui doit être examinée à la loupe. Toutes les énigmes formelles de l'existence des évangiles sont fondamentalement de nature psychologique, et elles ne peuvent être résolues qu'en pratiquant systématiquement la psychologie évangélique.

Mais ce n'est pas seulement la psychologie des auteurs d'évangiles qui nous intéresse, nous sommes tout aussi fortement impressionnés par la situation psychologique des critiques modernes des évangiles. À partir du chapitre 5, le sujet principal et favori de la critique des évangiles des dernières décennies est mis en discussion : le problème de la structure en couches de l'évangile de Marc. Le grand zèle avec lequel les théologiens libéraux en particulier, mais aussi les non-théologiens, recherchent des couches dans le « premier » évangile, est compréhensible. S'il s'avère en effet que l'on peut extraire soigneusement les couches avec les « légendes communautaire » de la masse globale, il reste alors tout naturellement le « noyau historique » tant désiré de la véritable histoire de Jésus.

Il est extrêmement intéressant d'observer la manière dont les chercheurs de sources et les stratigraphes modernes procèdent dans leur travail. Nous examinerons donc, à l'aide de plusieurs cas d'école, la valeur de leur méthode « critique » et des résultats qu'ils obtiennent. Comment se terminera cette bataille littéraire pour un Jésus historique ?

TRANSITION

La question synoptique et ses solutions jusqu'à présent

Comme on le sait, la thèse générale, telle qu'elle a été énoncée dans les parties 1 et 2 du présent ouvrage, est la suivante : l'« histoire » du christianisme primitif, y compris l'histoire du prétendu fondateur de la religion chrétienne, est le résultat poétique d'une opération de falsification médiévale. Dans les deux premiers chapitres, j'ai déjà pu présenter une longue et solide série de raisons pour justifier la justesse de ma thèse générale. Et la réserve de preuves est loin d'être épuisée par ce qui a été présenté dans les deux premiers chapitres. C'est pourquoi, avec cette troisième partie, je lance une nouvelle offensive sur une partie encore silencieuse du front chrétien primitif.

Je n'ai pas besoin de découvrir et de mettre en lumière le nouveau problème en tant que tel : il est bien connu dans le monde théologique depuis environ deux cents ans. Depuis cette époque, ce problème plane comme un énorme point d'interrogation sur les terres de la critique du Nouveau Testament. Mais de quel problème s'agit-il ? Il s'agit du problème synoptique. Synopsis signifie vue d'ensemble ; et dans notre cas, on pense à une vue d'ensemble concernant les évangélistes, mais le quatrième évangile (celui de Jean) est exclu. En effet, si l'on compare les quatre évangiles dans leur formulation et l'ordre de leur contenu, on constate que, d'une part, l'évangile de Jean s'oppose brutalement aux trois autres évangiles, tandis que, d'autre part, les trois premiers évangiles (Matthieu, Marc et Luc) présentent entre eux d'étranges concordances, de sorte que l'on peut à juste titre parler d'une parenté très étroite et, en effet, avec une certaine bonne volonté, rassembler les récits des trois évangiles en une « synopse », certes assez artificielle. De telles synopsis, aussi bien dans le texte grec que dans la traduction française, ne sont pas rares. Je ne mentionnerai ici que la célèbre version grecque de Huck-Lietzmann, dont la 9e édition a paru en 1936.

Si l'on se plonge dans la synopse des trois premiers évangiles, c'est-à-dire si l'on lit et compare les passages – clairement juxtaposés dans les synopsis – des évangiles de Matthieu, Marc et Luc, dans lesquels leurs auteurs racontent le même sujet de l'histoire de la vie de Jésus, le lecteur critique est formellement et constamment confronté au grand problème. Il découle de l'observation suivante : outre la très proche parenté littéraire déjà mentionnée des évangélistes Matthieu, Marc et Luc, qui s'étend jusqu'aux détails les plus fins de la formulation (du style et de la langue), une différence tout aussi forte de ces évangiles saute immédiatement aux yeux, tant au niveau de la forme que du contenu. L'image qui s'offre est celle d'une pelote littéraire dans laquelle les fils de la parenté et de la différence sont entrelacés dans un enchevêtrement mystérieux. Cette observation frappante est à l'origine du problème synoptique. Il s'agit donc de savoir comment expliquer cet étrange phénomène de confusion perpétuelle entre parenté et altérité littéraires. Supposons que les trois évangiles synoptiques aient été écrits indépendamment les uns des autres : comment rendre compréhensibles les similitudes et les concordances les plus subtiles ? Ou bien supposons l'autre cas : ces évangiles avaient – ce qui est indéniable – une quelconque parenté littéraire entre eux : comment expliquer les fortes différences, en général et en particulier ?

Certains lecteurs ne se rendent peut-être pas compte au premier abord qu'une question épineuse attend une réponse. Il a peut-être même déjà trouvé, comme il le pense, la seule solution correcte de lui-même. En tant que personne impartiale, il raisonne ainsi : la parenté s'explique très simplement par l'hypothèse évidente que l'auteur du deuxième évangile a connu et utilisé l'œuvre du premier évangéliste, tandis que le troisième évangéliste a copié littéralement par endroits les écrits de ses deux prédécesseurs. Les différences se comprennent également « simplement » par le fait que le deuxième et le troisième synoptiques n'ont pas copié partout fidèlement le ou les modèles, mais qu'ils ont modifié le style et le contenu de certaines parties pour des raisons quelconques. Malheureusement, une telle solution « évidente » ne peut être considérée que comme une bonne idée qui n'a aucune signification scientifique, car elle ne repose sur

aucune preuve solide. Si quelqu'un voulait se lancer dans la justification scientifique de cette hypothèse, qui proclame l'utilisation de ce qui est antérieur par les évangélistes qui écrivent ultérieurement, il serait très vite étonné de voir à quel point la noix synoptique qu'il voudrait casser est dure. Pour n'attirer l'attention que sur un seul écueil : la parenté littéraire des œuvres écrites ne s'explique pas uniquement par une connaissance (utilisation) mutuelle ; la parenté peut aussi s'être établie d'une autre manière. La constatation et l'explication de tels rapports de parenté entre manuscrits est une activité assez fréquente de la philologie critique. Celui qui connaît ses méthodes n'attribuera pas non plus facilement la parenté des évangiles synoptiques à une utilisation réciproque, car il sait que la similitude pourrait être due à la cause suivante : les trois évangélistes pourraient avoir utilisé un modèle commun (par exemple un évangile primitif) sans rien savoir les uns des autres, c'est-à-dire tout à fait indépendamment les uns des autres.

La solution au problème ne se trouve donc pas simplement au coin de la rue, mais doit être cherchée comme une aiguille dans une botte de foin, par tous les moyens possibles. Les véritables difficultés ne surviennent qu'au moment de la recherche. C'est une chance que la recherche soit en cours depuis deux siècles déjà, de sorte que l'on peut aujourd'hui s'épargner bien des travaux inutiles si l'on connaît l'histoire de ces initiatives.

Notre problème n'est pas une question purement théorique. La sueur que tant de théologiens ont versée et versent encore volontiers dans une lutte obstinée pour la résoudre, concerne une question éminemment pratique. On attend d'une vraie solution qu'elle réponde par exemple à la question importante : quel évangéliste a écrit son évangile en premier ? La dispute porte en particulier sur l'origine chronologique de l'évangile de Marc. Marc est-il l'évangéliste le plus ancien ? Dans le Nouveau Testament, c'est Matthieu qui occupe la première place, et selon la transmission de l'Église ancienne, c'est « effectivement » Matthieu qui a écrit son évangile en premier. Cette tradition est aujourd'hui encore défendue avec zèle non seulement par tous les théologiens catholiques, mais aussi par certains théolo-

giens orthodoxes évangéliques, tandis que les représentants de la théologie critique préfèrent placer l'évangile de Matthieu à la fin, c'est-à-dire le considérer comme le dernier ouvrage écrit.

Pour le théologien et tout chrétien, il est très important d'avoir une certitude totale sur l'ordre de l'écriture, car les nouvelles du plus ancien évangéliste – puisqu'il est le plus proche des évènements « historiques » – méritent en principe le plus de foi en ce qui concerne l'originalité et la fidélité « historiques ». Celui qui considère Marc comme le premier auteur des évangiles, par exemple, s'en tiendra principalement à Marc (surtout en cas de doute ou de contradiction) lorsqu'il cherchera les informations les plus « sûres » sur la personne et l'enseignement du prétendu fondateur de la religion chrétienne.

Après avoir souligné la difficulté théorique et l'importance pratique d'une solution correcte du problème synoptique, nous allons maintenant passer en revue les principales tentatives de solution qui ont été faites jusqu'à présent.

1) *L'hypothèse de l'évangile originel.* Il a été signalé que la parenté littéraire des œuvres écrites peut être expliquée par l'hypothèse que leurs auteurs ont copié plus ou moins fidèlement une « source » préexistante, indépendamment les uns des autres. Lessing a été le premier à envisager une telle possibilité pour les synoptiques (Matthieu, Marc et Luc) ; il en est arrivé à l'hypothèse d'un évangile originel d'origine inconnue, antérieur aux synoptiques, qui aurait été rédigé en hébreu. Les évangiles de Matthieu, Marc et Luc ne seraient rien d'autre que les traductions en grec, parfois concordantes, parfois différentes, de cet ancien modèle disparu. J. G. Eichhorn a tenté de donner la justification scientifique qui manquait encore à cette hypothèse de l'évangile originel.[115] Mais entre ses mains, l'hypothèse prenait déjà une forme assez compliquée : le « texte original » aurait en effet circulé dans trois « arrangements » différents et n'aurait même été utilisé par les auteurs synoptiques que sous la forme de deux « révisions » supplémentaires. C'est ainsi que l'Évangile originel s'est transformé à l'improviste en plusieurs exemplaires (qui n'ont été élaborés que par la pensée). Mais cette division n'est pas non plus le

fruit de l'arbitraire : Eichhorn a dû intégrer dans son calcul autant de « recensions » du prétendu original pour pouvoir interpréter d'une manière ou d'une autre certains phénomènes littéraires dans les évangiles synoptiques. On voit ici dès le début combien il est terriblement difficile de trouver une solution aussi évidente que simple. La tentative d'Eichhorn ne satisfaisait déjà personne à l'époque, car elle opérait avec trop d'inconnues (seulement des hypothèses). Il serait également incompréhensible que les nombreux « écrits originaux », si précieux pour les premiers chrétiens, aient pu disparaître sans laisser de traces si peu de temps après leur création.

La Théorie des fragments de Schleiermacher (1817) se révèle être une modification de l'hypothèse de l'évangile originel pur. Ce n'est pas un manuscrit original avec ses éventuelles « adaptations », mais dès le départ de nombreuses notes écrites individuelles ou des feuilles de mémoire fragmentaires (Diegesen), rédigées indépendamment les unes des autres, qui auraient servi de modèles aux trois synoptiques. Le caractère insoutenable de cette hypothèse des « feuilles volantes » se révèle très vite si l'on veut l'appliquer en pratique dans le détail : l'élaboration du plan de la vie de Jésus, essentiellement identique dans les trois premiers évangiles, reste ainsi inexplicable.

2) *La théorie de la tradition (orale)* a en commun avec la précédente, pour ainsi dire, le squelette méthodologique. Alors que jusqu'à présent on supposait tacitement qu'il existait un Évangile originel qui avait été fixé sous forme écrite, les partisans de la théorie de la transmission croient devoir admettre un Évangile originel oral. C'est à Herder que revient le mérite d'avoir attiré pour la première fois l'attention sur la transmission orale (tradition) comme base et modèle des évangiles. En 1818, J. C. L. Gieseler s'est attelé à la tâche de développer cette théorie, dont voici brièvement les idées de base : comme les premiers apôtres et les premiers chrétiens ont toujours été contraints, lors de la prédication et de la mission, de raconter la vie de Jésus et son enseignement, une forme « orale fixe » de ce qui a été raconté s'est rapidement développée, pour ainsi dire un évangile originel non écrit. Lorsque le besoin de fixer par écrit la masse de la transmission orale s'est fait sentir, trois auteurs se sont attelés à cette

tâche, indépendamment les uns des autres, et c'est ainsi que sont nés les évangiles de Matthieu, Marc et Luc. La solution de l'énigme synoptique semble donc trouvée, mais il s'avère trop vite que les apparences sont également trompeuses. Il faudrait en effet supposer l'existence d'institutions formelles de mémorisation chez les chrétiens primitifs pour trouver crédible que l'évangile originel « oral » ait pris, dans son contenu et son plan, une forme aussi extraordinairement rigide que celle qu'il faudrait exiger pour permettre la concordance des trois évangiles synoptiques jusque dans la dernière et la plus fine formulation. La prédication aurait dû consister en partie à « répéter » chaque récit de Jésus avec exactement les mêmes mots. Et une telle uniformité rigide aurait déjà dû s'installer parmi les chrétiens une dizaine d'années après la mort de Jésus ! Mais plus le critique – pour expliquer la concordance des synoptiques – souligne la rigidité précoce du récit oral, plus il s'interdit de comprendre d'où peut provenir la grande diversité des trois premiers évangiles. L'un exclut l'autre. C'est bien sûr sur cet écueil qu'échouent certains chercheurs récents qui ont ravivé la théorie de la transmission sous des formes quelque peu modifiées. L'évangéliste Luc lui-même a placé un obstacle de taille sur leur chemin. Dans la préface de son évangile, celui-ci mentionne expressément de nombreux évangiles écrits qui auraient déjà existé à son époque ; il ne donne aucune information sur un évangile oral originel en tant qu'unité de transmission rigide. Pour les lecteurs, un rappel du chapitre de la deuxième partie sur « l'amnésie épidémique chez les premiers chrétiens » s'impose. Ici, nous avons dû faire face au « fait » monstrueux que les apôtres se souvenaient différemment même des évènements les plus importants de la vie de Jésus ! Comment s'accorde-t-on avec une pareille transmission « liquide », avec un tel contenu mémoriel flou, l'hypothèse d'un évangile originel oral solidement fixé, donc univoque quant à son contenu et à sa forme ?

3) *Les théories d'utilisation*. Les théories discutées jusqu'ici reposent sur l'hypothèse que les trois synoptiques Matthieu, Marc et Luc ont travaillé indépendamment les uns des autres, sans se connaître. Les partisans de ces théories attribuaient les concordances entre eux à l'existence d'un modèle commun, que l'on se représentait comme un

évangile originel (écrit ou oral). Une toute autre théorie semble maintenant beaucoup plus simple pour éclairer l'obscurité synoptique et surtout pour rendre compréhensible la grande parenté entre les trois évangiles. N'est-il pas évident et presque naturel de supposer que les trois évangélistes se sont connus et utilisés mutuellement ? Le vieux Père de l'Église Augustin défendait déjà une telle hypothèse d'utilisation (pure). Selon lui, les évangiles ont été rédigés l'un après l'autre, dans l'ordre où ils apparaissent dans le NT, les auteurs ultérieurs ayant consulté les écrits évangéliques antérieurs et les ayant transcrits. Dans le cas des hypothèses d'utilisation, il est particulièrement clair que le sous-problème est étroitement lié au problème supérieur synoptique : quel est l'ordre correct de l'apparition des évangiles ?

a) *La théorie de Griesbach* (1789) considère Matthieu comme le premier évangéliste, conformément au point de vue de l'Église. Sans utiliser de sources écrites plus anciennes, il a puisé dans ses souvenirs et a consigné ses expériences de Jésus dans un évangile. Selon Griesbach, Luc doit être considéré comme le deuxième synopticien ; celui-ci a utilisé l'évangile de Matthieu comme modèle et a intégré dans son œuvre des éléments de la tradition orale courante. Marc est le dernier à avoir simplement rédigé les deux évangiles existants, tout en réduisant et en abrégeant intentionnellement les écrits de ses prédécesseurs. Cette hypothèse a trouvé par la suite de nombreux représentants importants. Ferdinand Christian Baur et l'« école de Tübingen » qu'il a fondée ont également repris les grandes lignes de la thèse de Griesbach et ont accompli des travaux remarquables dans son développement ultérieur. Toutefois, ces critiques ont déplacé le centre de gravité de la démonstration dans la mesure où ils ne partaient pas en premier lieu, comme Griesbach, de considérations littéraires, mais de la prémisse selon laquelle certains courants dogmatiques ecclésiastiques (tendances) dans le christianisme primitif avaient exercé une influence déterminante sur la genèse et le contenu des évangiles synoptiques. Nous pouvons nous dispenser d'entrer dans les détails de cette « critique de tendance », car il ne fait plus guère de doute aujourd'hui, même parmi les théologiens critiques, que ses présupposés sont insoutenables (du moins de la manière

globale proclamée). En revanche, la thèse de Griesbach, fondée sur la littérature, peut et doit toujours être prise en considération : il existe en effet quelques raisons valables de supposer que Marc est un extrait abrégé de Matthieu et de Luc. L'hypothèse d'utilisation (pure) de la formulation de Griesbach apporte-t-elle la solution à l'énigme synoptique ? Malheureusement, une fois de plus, non ! Elle est même rejetée par la plupart des critiques récents – et à juste titre, car elle est contrebalancée par des raisons au moins aussi fortes.

b) *La théorie du philologue Lachmann* (1835) apporte une correction profonde à l'ordre de la genèse. Lachmann retourne en quelque sorte la broche synoptique de Griesbach. Il réussit, grâce à la méthode de la critique littéraire, à apporter des raisons sérieuses à l'affirmation selon laquelle ce n'est pas Matthieu mais Marc qui est l'évangéliste le plus ancien. Marc ne serait donc plus le dernier, mais au contraire le premier synoptique ! Et au vu de la situation, un degré de probabilité plus élevé plaide justement en faveur de cet ordre. Selon Lachmann, c'est donc Marc qui a écrit le premier ; Matthieu et Luc ont ensuite utilisé son évangile comme modèle. En 1838, deux autres chercheurs, Christian Gottlob Wilke et Christian Hermann, se prononcèrent résolument en faveur de la priorité de Marc. Depuis cette époque, la thèse de la primauté chronologique de l'évangile de Marc s'est encore renforcée parmi les théologiens critiques. Le fait que la priorité de Marc puisse être utilisée comme l'un des deux piliers d'une nouvelle théorie apparue peu après y a beaucoup contribué. Nous parlerons de cette nouvelle théorie dans un instant, après avoir fait quelques remarques sur l'ordre des synoptiques.

Si l'évangile de Marc semblait sortir vainqueur de la dispute pour la première place, la querelle d'opinion pour la deuxième (et troisième) place n'a pas été réglée aussi rapidement et facilement. Les méthodes de comparaison littéraire et de critique des sources ont permis d'éliminer cette incertitude. L'attention a été attirée sur un tout nouveau type de parenté, que seuls Matthieu et Luc présentent entre eux. Les évangiles de Matthieu et de Luc contiennent en effet une grande masse de paroles de Jésus, qui sont totalement absentes de Marc. Et à l'intérieur de ce discours, il y a curieusement (aussi bien

en ce qui concerne la forme que le contenu) entre Matthieu et Luc, d'une part une concordance frappante, d'autre part une grande diversité. Le fait synoptique de l'énigme se répète donc ici encore une fois en petit. En ce qui concerne l'ordre en question, l'analyse répétée des liens de parenté particuliers entre Matthieu et Luc a de nouveau donné des résultats opposés. On ne peut pas dire avec suffisamment de certitude qui dépend de qui, ni même s'il faut supposer une dépendance mutuelle. Dès le début, la critique littéraire s'est donc trouvée impuissante, comme si elle tournait en rond. Mais très vite, Weiße (qui n'était d'ailleurs pas théologien, mais professeur de philosophie à Leipzig, où il mourut en 1866) se présenta avec la prétention d'avoir trouvé la « bonne » solution à l'impasse. Ce théologien laïc a posé en 1838, avec son ouvrage en deux volumes *Die evangelische Geschichte, kritisch und philosophisch bearbeitet*[*], les premières pierres de la théorie qui est aujourd'hui encore vantée par la majorité des chercheurs protestants comme la solution miracle à la question synoptique. Cette nouvelle théorie est appelée la théorie des deux sources, en raison de son caractère bipolaire.

4. *La théorie des deux sources. Le plan de cette théorie, que Weiße* n'avait fait qu'esquisser, n'a été achevé pour l'essentiel que par H. J. Holtzmann.(116) Ce qui est assez caractéristique de la nouvelle solution, c'est que son habillage est composé de pièces provenant des hypothèses discutées jusqu'ici. Comme les thèses plus anciennes n'ont pas été construites dans le vide, mais qu'elles sont soutenues par certaines observations objectives des masses évangéliques, et qu'elles contiennent donc toutes un fond de vérité, l'idée de chercher la solution de la question synoptique par le biais d'une combinaison n'était pas trop éloignée. Et c'est ce qui s'est passé. La théorie de l'écriture originale et la théorie de l'utilisation (ainsi que, dans une moindre mesure, la théorie de la tradition) furent désormais utilisées ensemble. Le nom de la nouvelle théorie révèle déjà sa principale caractéristique : elle suppose deux sources (écrits originaux) comme dernier matériel de référence, en accordant en même temps une place

[*] Histoire évangélique, traitée de manière critique et philosophique.

particulièrement importante à l'évangile de Marc. L'évangile de Marc (ou plutôt une certaine base de cet évangile) est en effet proclamé comme étant la source originelle écrite. Les critiques se sont vus orientés vers la deuxième source originelle revendiquée par la nouvelle théorie en raison du sous-problème de la parenté constatée entre Matthieu et Luc au sein du matériau verbal qu'ils sont les seuls à partager. La vieille querelle visant à savoir si c'est Matthieu qui a utilisé Luc ou Luc qui a utilisé Matthieu pour ces parties de discours est tranchée par la théorie selon laquelle il n'y a pas du tout d'utilisation réciproque. Les deux synoptiques « ultérieurs », explique-t-on, auraient utilisé indépendamment (en plus de la source de Marc) un autre manuscrit original comme modèle. Comme cette deuxième source se composait presque exclusivement de paroles (logia) de Jésus, on l'appelle la source du discours (également source des proverbes ou des logia ou, plus brièvement, Q). La source de Marc et la source des paroles sont donc les deux piliers sur lesquels repose principalement le poids de la théorie des deux sources. La solidité interne de toute la théorie dépend donc principalement de la solidité des deux piliers porteurs.

Si nous admettons provisoirement que la théorie des deux sources est correcte et incontestable, elle permettrait certes de résoudre le problème synoptique, c'est-à-dire de trouver une explication satisfaisante à la confusion entre parenté et étrangeté chez les synoptiques. Mais cela n'aurait rien dit de définitif sur la genèse complète des trois premiers évangiles. La question synoptique est donc encore dépassée par la question plus générale de la genèse complète et définitive de chaque évangile. Cette question plus large a bien sûr occupé les chercheurs avec autant de vivacité que la question synoptique spécifique, d'autant plus que les deux se retrouvent généralement enchevêtrées. La question de l'origine finale des évangiles ne peut donc en aucun cas être résolue par la théorie des deux sources, même si elle était « correcte ». On s'est donc vu contraint d'exploiter d'autres « sources ». Proksch a recommandé une tentative de solution avec trois sources principales. Streeter proposait quatre sources indépendantes les unes des autres et Bußmann opérait même avec huit modèles ! Comme dans toutes ces hypothèses, les

anciens « piliers » (Marc ou G d'une part et Q d'autre part) conservent constamment leur place de choix, certains chercheurs se sentent déjà en sécurité et considèrent avec satisfaction que le grand problème de l'énigme est résolu. R. Knopf annonçait en 1923, dans le sens de la majorité de tous les théologiens critiques : *« La question synoptique est définitivement résolue avec la théorie des deux sources ».*(117) On peut aussi comprendre qu'un théologien qui, en tant que critique, s'aventure sur le chemin de l'hésitation et de l'incertitude dangereuse, aimerait se retrouver sur un terrain solide, qui doit naturellement être un terrain historique et chrétien. Si ce socle de la théorie des deux sources ne devait pas non plus s'avérer solide, il en résulterait une situation désagréable pour de nombreux théologiens. Et voici que, dans le camp de la théologie critique elle-même, des voix funestes s'élèvent. Ainsi, l'éditeur allemand de l'ouvrage anglais de E. C. Hoskyns : *Das Rätsel des Neuen Testaments*[*], 1938, constate :

> *« Ces derniers temps, ...en Allemagne, la confiance dans ce qu'on appelle la thèse de l'Antériorité de Marc, et surtout dans toute la 'théorie des deux sources', a été ébranlée, de sorte qu'aujourd'hui, en Allemagne, celle-ci, même si elle est encore acceptée par une grande majorité des érudits, n'est plus aussi généralement reconnue que cela devrait encore être le cas en Angleterre ».*(118)

Qu'en est-il en réalité de cette théorie des deux sources ? A-t-elle « vraiment » créé un terrain solide ?

C'est la question à laquelle nous allons nous atteler dans les chapitres suivants.

[*] Le mystère du Nouveau Testament.

CHAPITRE 1

Psychologie évangéliste

Si l'on veut que la théorie des deux sources résiste avec succès à toutes les tempêtes de la critique, il faut avant tout que ses deux piliers se révèlent absolument solides. Les piliers de la théorie sont connus : premièrement, soit « A » l'évangile de Marc directement, soit « B » un Marc primitif, soit « C » un texte fondamental « G » et deuxièmement la source « Q » de la parole de Jésus. La théorie affirme d'une part l'existence ou la présence de ces deux sources et d'autre part l'existence de relations de dépendance entre les trois (ou deux) évangiles synoptiques et les sources mentionnées.

Il est utile de commencer la critique de la théorie par un examen de l'écriture de base. La première question que nous posons est la suivante : une écriture de base a-t-elle vraiment existé ? Certainement ! répondent aussitôt certains critiques en assurant que « G » est encore écrit à la main aujourd'hui ! On prétend souvent que le manuscrit synoptique de base est identique à l'évangile canonique de Marc. Notre présent évangile de Marc aurait donc, selon cette opinion, servi de source aux deux autres synoptiques. L'opinion selon laquelle l'évangile de Marc serait directement l'écriture dite fondamentale (plus tard) et aurait été utilisé dans sa forme actuelle par Matthieu et Luc a été défendue en particulier dans les décennies qui ont suivi l'établissement de la théorie des deux sources, entre autres par G. Volkmar[119], C. G. Wilke[120], Bruno Bauer[121] ; depuis peu et plus récemment par W. Beyschlag[122] et J. Schmid[123].

Nous posons la question suivante : l'évangile canonique de Marc peut-il avoir été l'une des deux sources principales de Matthieu et de Luc ?

La question est avant tout d'ordre philologique, c'est-à-dire que sa réponse doit être recherchée de préférence par les méthodes de la

critique littéraire. En pratique, la tâche consiste à établir des comparaisons littéraires détaillées, de type linguistique et stylistique, entre le contenu de l'évangile de Marc d'une part et celui de Matthieu et de Luc d'autre part. À côté de cette critique philologique « inférieure », qui examine en quelque sorte la construction linguistique du cadre, et qui lui est étroitement liée, s'exerce encore la critique « supérieure », qui porte son attention sur les qualités spirituelles du contenu du cadre. C'est donc à ces deux niveaux que doit se situer notre critique. Mais le lecteur non philologue ne doit pas être effrayé. Nous sommes heureusement dispensés du travail philologique fastidieux, car les philologues et les théologiens ont souvent et minutieusement effectué ce travail préparatoire de comparaison nécessaire au cours des cent dernières années. Les résultats comparatifs du travail philologique sur les évangiles, si assidûment collectés, se trouvent aujourd'hui devant nous en masse. Il ne reste plus qu'à utiliser ce travail de manière fructueuse. Ce n'est donc plus du tout l'acte de se procurer du matériel de comparaison qui importe, mais, une fois que le matériel est disponible sans faille, tout dépend de la manière dont il est évalué ! C'est pourquoi même le lecteur non philologue peut suivre sans trébucher le cours de notre enquête.

Dans les études critiques, beaucoup dépend de la possibilité de réunir le plus grand nombre possible, voire toutes les questions de détail pertinentes, en un problème central. Les problèmes centraux ainsi créés ressemblent à de hautes tours d'où le critique peut avoir une large vue d'ensemble et repérer l'essentiel du problème. On pourrait aussi dire l'inverse : le problème central naît de la découverte de l'essentiel problématique. Dans notre question (l'évangile canonique de Marc peut-il avoir été une source principale pour Matthieu et Luc ?), où se situe l'essentiel problématique ? Pour savoir si l'évangile de Marc a servi de modèle, il faudra se pencher sur la manière dont il a été utilisé. On étudiera la manière dont l'utilisateur présumé (l'évangéliste Matthieu ou Luc) a traité son prétendu modèle. En portant ainsi notre regard sur l'écrivain, nous voyons soudain apparaître l'essentiel qui pose problème dans ce cas. Il nous est en effet apparu clairement qu'il faut ici faire de la psychologie, de

la psychologie de l'écrivain ! Et non pas la psychologie de l'auteur en général, mais l'étude spéciale de l'âme d'un chrétien primitif. Mais même maintenant, l'essentiel n'est pas encore pleinement reconnu et déterminé. Car l'expertise ne doit pas s'étendre à un écrivain chrétien primitif en général, mais à un chrétien primitif en tant qu'auteur d'évangiles ! L'essentiel concerne donc la psychologie de l'évangéliste. L'essentiel du problème se révèle être un problème psychologique concernant les auteurs d'évangiles chrétiens primitifs. La formulation du problème central n'est plus difficile, elle est la suivante : est-il psychologiquement possible que dans la vie « réelle » des premiers chrétiens, deux évangélistes (Matthieu et Luc) aient pu « utiliser » un troisième (Marc) comme cela aurait dû être le cas selon les résultats de la comparaison, si l'évangile canonique de Marc avait été le modèle ?

1) Nous commençons par expertiser la psychologie de l'auteur de l'évangéliste Matthieu.

Nous nous en tenons aux observations concernant le travail de comparaison littéraire, comme l'a souligné, entre autres, P. Wernle[124]. (La question de savoir si l'auteur était « vraiment » Matthieu, le disciple de Jésus, n'a pas besoin de nous intéresser ici. Nous portons notre attention sur l'auteur prétendument chrétien primitif en tant que tel). Mais c'est avec le plus grand intérêt que nous prenons connaissance de la manière dont Matthieu aurait procédé – et aurait dû « réellement » procéder – lors de la prétendue utilisation de l'évangile canonique de Marc, si ce dernier avait été une source pour lui dans sa forme actuelle.

Marc a également rapporté des paroles du maître. Selon l'hypothèse en question, Matthieu aurait directement repris dans son évangile les paroles de Jésus contenues dans l'évangile de Marc. Le fait qu'il ait copié littéralement de telles paroles de Jésus à partir de sa prétendue source n'est pas frappant, mais tout simplement évident. Car Matthieu, en tant que « chrétien primitif », devait ressentir et respecter, comme tous ses compagnons chrétiens, les discours et les paroles qui avaient été transmis par le « fils de Dieu » Jésus comme étant reconnus comme vrais, comme quelque chose de précieux et

d'élevé. Ces paroles se trouvaient en effet dans un évangile, c'est-à-dire dans un écrit communautaire reconnu par l'usage, précisément dans l'évangile de Marc. Et si cet évangile jouissait d'un tel prestige auprès des premiers chrétiens, ce n'était pas parce qu'il mettait dans la bouche de Jésus des paroles qu'ils trouvaient belles, mais parce que la communauté, sur la base de témoignages, considérait ces paroles citées dans l'évangile comme des déclarations réellement faites par leur maître et les honorait. Inversement, la reconnaissance et l'utilisation de l'évangile de Marc protégeaient l'ensemble de son contenu, y compris les paroles du Seigneur qu'il contient, contre d'éventuelles modifications.

Écoutons maintenant comment Matthieu a traité les paroles du Seigneur de Marc lors de la transmission. Nous laisserons passer le fait que Matthieu ait lissé le texte de Marc, car cela n'aurait peut-être pas encore été condamné comme profanatoire, d'autant plus qu'il est admis que le grec n'est pas bon dans le texte de Marc. Mais ce qui est gênant, c'est que Matthieu a entrepris d'« améliorer » linguistiquement la grande majorité des paroles du Seigneur de Marc. Mais ici aussi, sa bonne volonté de rendre la chose plus compréhensible peut encore être conciliée avec son respect chrétien pour les paroles de Jésus transmises comme vraies. Mais tout à coup, nous tombons sur des modifications matérielles que Matthieu apporte aux paroles de Jésus ! De telles modifications consistent souvent en des ajouts. Aujourd'hui encore, on pourrait les excuser : Matthieu aurait puisé ce qu'il a ajouté dans la transmission orale ; il aurait remplacé ou modifié certaines paroles de Jésus présentes dans Marc par des versions « mieux » conservées. Il est vraiment inquiétant d'excuser un tel procédé concernant des paroles du maître reconnues comme étant encore compatibles avec le respect chrétien ; mais laissons encore une fois toutes les réserves de côté. Mais ce que nous entendons maintenant nous fait douter de plus en plus de la probabilité que Matthieu ait consciencieusement consulté la transmission orale pour ses modifications factuelles : Matthieu a mêlé des « réflexions arbitraires » aux paroles du Seigneur ! On soupçonne immédiatement un écrivain qui apporte des « améliorations » sur la base de considérations purement subjectives d'avoir consulté la tradition de

l'Église de manière si scrupuleusement objective ? Nous ne sommes pas longtemps laissés dans le doute à ce sujet, car Wernle doit avouer ailleurs sans ambages :

> *« Le groupe le plus important de modifications des paroles du Seigneur sont les transformations directes, les déformations et les détériorations, dont un grand nombre se trouvent chez Matthieu ».* (125)

Celui qui traite les discours reconnus de Jésus avec une aussi terrible insouciance que Matthieu aurait dû le faire ici, ne s'en tient pas strictement à la transmission « orale » dans d'autres cas, par respect, s'il veut « améliorer », il modifie justement à sa guise.

« Que penserions-nous de l'auteur », demande à juste titre un autre chercheur, *« s'il avait modifié de son propre chef les paroles du maître au point de lui faire dire parfois le contraire de ce qui se trouvait dans sa source ! »*(126)

Si nous prenons également note du fait que Matthieu ne se permet pas seulement des changements de style et de vocabulaire dans les récits que Marc rapporte, mais qu'il modifie arbitrairement le contenu par omission ou par contraction, parfois au point de commettre des « infractions grossières » – nous avons alors l'impression d'observer un écrivain au travail, qui évalue et traite son modèle (sanctionné !) exactement comme s'il s'agissait d'une œuvre poétique quelconque, qu'il faudrait « améliorer » de toutes ses forces avec arbitraire.

Bien sûr ! Dans le fond, il en va ainsi ! – estime le théologien A. Jülicher :

> *« Marc n'est pas pour eux [Matthieu et Luc] un auteur sacré qu'ils copient littéralement, qu'ils se sentent obligés de citer... ».*

Matthieu et Luc *« ont quand même entendu des histoires et des paroles du Seigneur racontées ailleurs, dans l'église et dans la vie privée ».*(127)

Selon Jülicher, les utilisateurs de Marc *« se croyaient donc tout à fait autorisés à procéder avec une liberté d'écrivain dans les détails ».*

Comme Jülicher, tous les théologiens critiques pensent la même chose sur ce point. On trouve tout simplement « naturel » dans le camp libéral que les évangélistes réprimandent sans remords leur

prédécesseur. C'est ici qu'apparaît une attitude envers la psychologie des évangélistes chrétiens primitifs sur laquelle nous devons encore nous pencher. Chez ces chercheurs, c'est la vieille rengaine et la vieille affliction : toute leur critique du Nouveau Testament ressemble à un navire auquel il manque le gouvernail, c'est-à-dire la méthode. Si au moins ces théologiens, en tant qu'historiens, utilisaient la méthode traditionnelle des moines et de la relativité, qui, comme le lecteur peut le constater dans mes écrits précédents, consiste en la procédure suivante : on compare de manière relative une partie de la prétendue réalité antérieure, déterminée à partir de livres, avec une autre partie de cette réalité livresque. Mais ces critiques théologiques ne considèrent même pas cette procédure relative comme nécessaire lorsqu'il s'agit de la psychologie des évangélistes. Pour eux, la comparaison avec Marc prouve justement que Matthieu traite « en fait » son prédécesseur avec un arbitraire d'écrivain. Ils sont tellement abattus par ce « fait » qu'ils ne peuvent même plus s'en étonner correctement. En revanche, s'ils examinaient méthodiquement ce prétendu fait, même si ce n'est que dans un sens relatif, en comparant de manière critique la psychologie des évangélistes avec la psychologie générale des premiers chrétiens, ils commenceraient peut-être à s'étonner de nouveau de certaines choses.

Les évangélistes ne doivent pas être considérés comme des esprits souverains qui agissent dans une sphère d'existence fermée, au-dessus du reste du monde chrétien. Ils se trouvaient au milieu du « reste » des chrétiens et vivaient, pensaient et ressentaient comme leurs coreligionnaires.[*] Mais qu'en était-il du « reste » du monde chrétien par rapport à la question soulevée par Jülicher, à savoir si « on » avait vu et vénéré un livre « sacré » dans l'évangile de Marc ou non ?

Si l'évangile de Marc a été utilisé comme source par les deux autres synoptiques, on suppose que l'évangile le plus ancien était justement celui de Marc. Nous demandons maintenant : pourquoi Matthieu et Luc ont-ils utilisé cet évangile plus ancien ? Et pourquoi

[*] Une fois de plus, le lecteur est rendu attentif au fait que toutes ces études supposent, pour des raisons tactiques et en dépit du bon sens, que les évènements chrétiens primitifs relatés dans le NT sont basés sur l'histoire réelle.

l'évangile de Marc a-t-il été conservé ? Parce que, pour les premiers chrétiens, ce (prétendu) premier écrit sur la vie du Sauveur n'était pas un livre comme les autres, mais un livre d'une importance et d'une valeur tout à fait particulières, et parce que ce premier évangile avait été reconnu comme vrai par les premiers chrétiens, en particulier par les premiers apôtres, en raison de son contenu extraordinaire. Or, cette reconnaissance impliquait directement la vénération et la sanctification de cet écrit. Dans la vie « réelle » du christianisme primitif, la reconnaissance par les apôtres et les dirigeants aurait bien sûr été précédée d'un examen précis de la « véracité » du contenu. Ce n'est qu'après que les actes et les paroles de Jésus fixés dans l'évangile de Marc aient été attestés et scellés par des témoins oculaires (précisément par les apôtres) comme étant vrais et authentiques, que la reconnaissance aurait été prononcée. Avec la reconnaissance, c'est donc l'ensemble du contenu de l'Écriture qui était sanctionné ! Des doutes sur la véracité de ce qui a été raconté se seraient manifestés dans la vie réelle avant, c'est-à-dire avant ou lors de l'introduction du premier évangile. Mais la reconnaissance prouve que les doutes éventuels étaient désormais considérés comme résolus.

Le fait que Matthieu et Luc ne pouvaient pas s'empêcher de respecter, par exemple, le plan chronologique et local de l'évangile le plus ancien ainsi que la manière populaire de parler de Jésus, telle qu'elle est définie dans Marc, montre à quel point ce dernier était sanctionné. Ce n'est donc pas l'auteur Marc qui était tenu pour sacré – Jülicher a bien sûr raison sur ce point – mais son livre, son évangile ou plutôt le contenu du livre qui était vénéré. Car il faut le souligner une fois de plus : l'évangile de Marc aurait dû être « officiellement » reconnu s'il avait voulu trouver sa place dans la communauté. Et la reconnaissance, puis l'utilisation dans les communautés, auraient tout naturellement conféré à cet évangile une autorité et une sanction auxquelles personne n'aurait osé toucher par la suite. Aucun chrétien « ordinaire » ni aucun évangéliste n'aurait osé le faire !

Il n'aurait pas été sacrilège de toucher au contenu sanctionné si, par exemple, on avait ajouté de nouveaux (mais également recon-

nus !) Évangiles. Les paroles ou les actes de Jésus auraient permis de compléter le premier évangile. Mais ce n'est pas du tout de cela qu'il s'agit dans le procédé arbitraire de Matthieu dans le traitement (la maltraitance !) de l'évangile de Marc dont il est question ici. Ce qui est reproché à Matthieu, ce n'est pas d'avoir ajouté, mais d'avoir amélioré à sa guise des paroles reconnues de Jésus ! Dans la vie réelle, les évangélistes auraient tenu un écrit sanctionné comme l'évangile de Marc aussi sacré et respecté dans son contenu que les autres chrétiens. Si nécessaire, leurs frères en religion leur auraient fait prendre conscience de ce respect. La critique ne serait pas passée inaperçue, mais serait devenue manifeste dès la publication du nouvel évangile par Matthieu. En comparant le nouvel évangile avec l'ancien, le changement aurait été immédiatement reconnu.

L'objection suivante serait encore possible et doit donc être brièvement traitée : l'évangile de Marc a « probablement » été écrit à Rome ; l'évangile de Matthieu aurait été rédigé en Palestine. Il suffit maintenant de supposer que l'évangile de Marc n'a été publié qu'en Italie. Dans ce cas, une critique du livre « étranger » par un auteur oriental n'aurait pas du tout été ressentie comme une déclaration de discrédit dans les communautés palestiniennes (et d'Asie mineure), car on ne pouvait pas utiliser l'évangile de Marc comme comparaison. Cette objection est déjà balayée par le fait que Matthieu (et aussi Luc !) devaient très bien connaître l'évangile de Marc, sinon ils n'auraient pas pu l'écrire. Ces deux évangélistes auraient-ils été les seuls chrétiens de Palestine et des environs à connaître (secrètement) l'existence de cette œuvre étrangère ? Cette hypothèse doit être rejetée de la manière la plus catégorique, étant donné les relations intenses entre les chrétiens romains et la patrie de leur fondateur, bien attestées par d'autres « anciennes » nouvelles. L'évangile de Marc devrait au contraire avoir été diffusé partout, même en Orient, très peu de temps après sa rédaction.

En résumé, nous constatons qu'il ne pouvait être question, dans la vie réelle du christianisme primitif, de la « liberté d'écriture » dont Matthieu aurait fait preuve s'il avait utilisé le présent évangile de Marc. En tant que chrétien, l'auteur de l'évangile de Matthieu aurait

lui-même vivement ressenti l'inconvenance d'une telle action ; sinon, ses frères de l'Église lui auraient immédiatement ouvert les yeux sur ce point. Mais la critique et donc le rejet de l'Évangile le plus ancien ne pourraient-ils pas avoir eu lieu avec l'approbation générale des supérieurs de la communauté, c'est-à-dire pour ainsi dire sur la base d'une « conspiration » officielle ? Le fait que Luc, qui n'a pas écrit beaucoup plus tard – à condition que Luc soit le dernier synoptique ! – ait tout de même réutilisé l'ancien évangile prétendument condamné, ce qui signifierait et nécessiterait donc une reconnaissance continue, constitue un argument contre cette hypothèse. D'autre part, pour atteindre leur but, les « conspirateurs » auraient fait un travail minutieux, c'est-à-dire qu'ils auraient fait disparaître complètement l'ancien évangile condamné ; comme on sait que beaucoup d'autres évangiles ont même disparu d'eux-mêmes sans laisser de traces ! Les prétendus conspirateurs se seraient bien sûr assurés au préalable qu'il était possible de faire disparaître l'évangile de Marc.

Il ne faut pas oublier que l'évangile de Marc est censé être le plus ancien ouvrage de ce genre reconnu et sanctionné par le christianisme primitif, selon les prémisses dont nous discutons ici. Sa reconnaissance présuppose qu'il offre la vérité sur Jésus et ses enseignements, de sorte que tout chrétien authentique et orthodoxe pouvait et devait adhérer à la vérité proclamée ici. Seul un hérétique pouvait contredire la vérité exposée dans l'évangile de Marc sanctionné, mais il aurait alors été exclu de la communauté des chrétiens orthodoxes. Par la suite, les chrétiens orthodoxes (l'« Église ») n'auraient jamais reconnu comme « vrai » un évangile de Matthieu (ou de Luc) ultérieur et ne l'auraient pas autorisé à l'usage de l'Église si ces écrits avaient été auparavant stigmatisés comme provenant d'hérétiques. L'évangile de Matthieu, par exemple, n'a jamais été considéré comme un écrit hérétique par les premiers chrétiens, au contraire, peu après sa rédaction, il a été désigné par les anciens pères de l'Église « orthodoxes » comme étant l'œuvre de l'apôtre Matthieu !

2) Luc a-t-il utilisé l'évangile de Marc tel qu'il est présenté ?

On sait que Luc a lui aussi utilisé l'évangile de Marc comme l'une de ses deux sources principales. La question est de savoir s'il a pu

utiliser cet évangile dans sa forme finale canonique. En ce qui a trait à la procédure d'utilisation de Luc en ce qui concerne les paroles du Seigneur qui se trouvent dans son prétendu modèle, Wernle fait une remarque intéressante à ce sujet.

> *« Celles-ci [les paroles du Seigneur] ont été perçues dès le début comme faisant autorité dans leur forme. Tout dépend de la fidélité et de la solidité de ces paroles. Dès le départ, il faut s'attendre à ce que la liberté de Luc soit ici la plus limitée ».*

Ce sont des paroles en or, qui indiquent une réflexion sur la situation chrétienne primitive ! Sans le vouloir, Wernle confirme ainsi notre exposé précédent, à savoir que dans la vie « réelle » du christianisme primitif, les paroles reconnues de Jésus n'auraient pas dû être « améliorées ». Luc aurait donc renoncé par principe à modifier de telles paroles du maître ? Bizarrement, non ! Car : *« Les paroles du maître reprises littéralement sont assez rares ».*[128] Mais cela ne serait pas encore si grave, puisqu'il ne s'agit pour l'instant que de légères modifications linguistiques. On comprend que Luc, par exemple, *« élimine autant que possible les mots étrangers araméens [chez Marc] ».* Mais pourquoi ne supprime-t-il pas tous les mots araméens ? Que faut-il penser du fait que Wernle[129] constate que Luc, d'autre part, *« a peut-être surpassé le modèle dans ses formules d'introduction par un style hébraïsant »* ? Avec la meilleure volonté du monde, on ne peut pas comprendre ce que Luc avait en tête : voulait-il éliminer l'hébreu-araméen ou l'introduire ? Nous aurions donc déjà découvert une bonne part d'arbitraire chez Luc aussi.

Il est bien sûr plus important d'observer comment Luc s'est occupé du contenu des paroles de Jésus de son prétendu modèle. De telles paroles du Sauveur, une fois reconnues, étaient en effet ressenties comme faisant autorité par les premiers chrétiens. Mais on doit aussi entendre des choses affligeantes de la part de Luc : *« Il lui est arrivé de commenter le texte des paroles du Seigneur pour ses lecteurs et de créer ainsi de nouvelles paroles du Seigneur ».*[130] Par ailleurs, *« Luc a commenté de manière si déplorable qu'il a complètement détruit le sens initial. »* Cela signifie que Luc, tout comme Matthieu, a critiqué des paroles du maître sanctionnées, c'est-à-dire qu'il les a modifiées arbitrairement !

Luc a également modifié la matière narrative de son modèle de Marc de manière souvent très incisive. *« Ici aussi, on peut dire qu'il transforme son modèle avec une réflexion constante. Ses 'améliorations' n'ont nulle part une valeur historique »*. De tels échantillons suffisent amplement pour reconnaître clairement l'attitude fondamentale de Luc envers son modèle de Marc : Il ne le respecte pas, il le maîtrise ! Son procédé d'utilisation ressemble à s'y méprendre à celui de Matthieu. C'est pourquoi nous devons porter sur Luc le même jugement que sur son prédécesseur. Il est le suivant : la tactique d'utilisation constatée chez Matthieu et Luc est incompatible avec l'attitude fondamentale de l'âme d'un chrétien primitif. Il s'ensuit que ni l'un ni l'autre évangéliste ne peut avoir connu et utilisé l'évangile de Marc dans sa version finale actuelle ; tous deux devraient plutôt avoir recopié une autre forme du prétendu modèle d'évangile de Marc. Il s'agirait alors de ce que l'on appelle un « Marc primitif », et cette hypothèse du Marc originel devra nous occuper prochainement.

CHAPITRE 2

Un acte intermédiaire : Jean et les synoptiques

L'arbitraire irrévérencieux qui apparaît dans le procédé d'utilisation de Matthieu et de Luc, si l'évangile canonique de Marc avait été leur source, nous a ouvert les yeux sur le fait que l'évangile de Marc (en supposant qu'il ait été un « modèle ») n'aurait pu servir de base aux deux évangélistes que dans une présentation essentiellement « différente ». Le contenu de ces autres versions de Marc devrait être tel que les particularités de ce texte de référence permettraient de comprendre le procédé d'utilisation comme une copie fidèle, ce qui laverait Matthieu et Luc du reproche d'arbitraire. Mais avant de nous lancer dans une discussion sur ces hypothétiques formes préliminaires de l'évangile de Marc, nous voulons, dans un acte critique intermédiaire, faire la connaissance enrichissante d'un auteur « chrétien primitif » que l'on peut qualifier à juste titre de grand évangéliste arbitraire. Il ne s'agit de personne d'autre que l'auteur du quatrième évangile, appelé Jean.[*]

Jean, le prétendu auteur du quatrième évangile, n'est pas compté parmi les synoptiques. Il défend un point de vue très exclusif par rapport aux trois premiers évangélistes, de sorte que le contenu de son écrit ne peut pas être mis en « synopsis » avec le contenu des écrits de ses prédécesseurs, ou alors seulement avec les plus grandes contorsions. Celui qui passe du domaine des synoptiques à celui de l'évangile de Jean a la sensation de passer d'une partie du monde à une autre partie du monde, tant le caractère global du « monde historique » évangélique apparaît complètement modifié. Dans cet acte intercalaire, il ne s'agit pas (comme auparavant pour Matthieu et

[*] Une fois encore, l'accent mis actuellement sur l'étude peut laisser indifférent le fait de savoir si c'est vraiment le disciple préféré Jean ou qui que ce soit d'autre qui a été l'auteur de cet évangile. Car le lecteur sait déjà, grâce aux résultats généraux des explications précédentes, qu'en réalité aucun « chrétien primitif » ne peut en être l'auteur.

Luc) de la question : quel est le rapport d'utilisation de Jean avec l'évangile de Marc ? Mais cette fois-ci, pour changer, c'est la relation du quatrième évangéliste avec ses trois prédécesseurs (Marc, Matthieu et Luc), c'est-à-dire avec l'ensemble des trois synoptiques, qui est examinée à la loupe.

Pour arriver au phénomène spirituel qui s'appelle Jean l'évangéliste, il faut monter tout un escalier de présupposés les plus audacieux. Nous devons nous résoudre à supposer que dans les communautés chrétiennes, il existait déjà au moins trois écrits évangéliques reconnus (Marc, Matthieu, Luc) et qu'ils étaient en usage lorsqu'un autre auteur, « Jean », a décidé, relativement tard, de rédiger également un évangile.

Il écrit donc un évangile. D'accord, mais comment l'écrit-il ? Il en écrit un lui-même ! En effet, si Jean n'était pas poète, les trois auteurs synoptiques l'auraient inévitablement été. C'est l'un ou l'autre ! Ce « soit l'un soit l'autre » n'est bien sûr que provisoire. En réalité, il s'agit d'un « et aussi bien » ! En effet, le quatrième évangéliste, avec une insouciance véritablement enfantine, met en pièces tout le monde de l'« histoire » synoptique et se construit, c'est-à-dire se compose, un nouveau monde. Il ne considère que quelques misérables débris de la gloire synoptique brisée comme dignes d'être utilisés dans sa nouvelle construction. Un chercheur nous le confirme comme suit :

> *« La première impression que l'on a en comparant l'évangile de Jean et les synoptiques est celle d'une totale différence de matière. Jean n'a que peu de matières en commun avec les autres évangiles, et il n'y a pas non plus de concordance totale dans le bien commun. »*(131)

« Pas de concordance totale » – cela semble encore assez inoffensif. Un autre théologien décrit ce qu'il en est réellement de la concordance avec une clarté qui ne laisse plus rien à désirer :

> *« Enfin, [en plus des discours de Jésus], les faits réels de la vie de Jésus, la chronologie, le lieu, l'ordre des évènements, la structure dramatique de l'ensemble, le déroulement du procès à Jérusalem et bien d'autres choses encore sont chez Jean si différents du récit de l'Évangile plus ancien [...] que, de l'avis de nombreux*

chercheurs, ces divergences réelles… rendent l'évangile de Jean totalement inutile en tant que source historique ».[132]

On voit par cette énumération que la « critique » de Jean sur la « vérité » des récits synoptiques va jusqu'au bout. Une des corrections les plus frappantes a déjà été pensée dans la deuxième partie : Jean a fait passer la durée de l'activité publique de Jésus d'un an (chez les synoptiques) à environ trois ans. En ce moment, ce qui nous intéresse exclusivement dans ce phénomène, c'est le problème psychologique que nous pose l'auteur du quatrième évangile. Comment en arrive-t-il à oser renverser d'un coup de baguette magique un « fait » connu et reconnu comme vrai depuis des décennies par tous les chrétiens, à savoir la durée d'activité d'un an ?

Certains chercheurs estiment qu'il existe une solution simple à ce problème, à savoir la suivante : l'auteur de l'Évangile de Jean *« ne pouvait pas être déterminé à faire un récit aussi différent par autre chose que la conviction que son récit était conforme à la vérité ».*[133] Donc Jean croyait, non, il était fermement convaincu d'être mieux informé sur la vérité et pouvait donc corriger en toute bonne conscience. Celui qui peut présenter cette « explication » avec un air sérieux ne trahit pas un regard critique profond ; en effet, il n'a tout simplement pas pris conscience de la difficulté principale (le « soit l'un soit l'autre »). En effet, une telle explication suppose nécessairement que non seulement les trois premiers évangélistes, mais aussi les premiers chrétiens dans leur ensemble, sont stupides et n'ont pas su, par exemple, combien de temps Jésus a œuvré publiquement parmi eux ! En effet, ce n'est pas seulement « Jean » qui avait accompagné le maître, mais aussi une série d'autres disciples et de nombreux adeptes. Ils étaient tous aussi bien informés que Jean, par leur propre expérience, sur des faits aussi importants. Dans la vie réelle, on n'aurait pas pu oublier une telle chose, même par la force ; les adversaires soupçonneux y auraient veillé à chaque occasion.

Ce fatal « soit l'un, soit l'autre » n'a pas laissé certains critiques dormir en paix. Ils ont cherché et recherché et ont finalement cru avoir découvert qu'à certains endroits de la présentation des synoptiques, il semblait que les trois premiers évangélistes comptaient

eux aussi « au fond » sur une durée d'activité de Jésus supérieure à un an. En effet, certaines observations dans les évangiles synoptiques peuvent être interprétées dans ce sens. Mais qu'est-ce que cela signifie ? Qu'une nouvelle énigme psychologique se fait jour ici. Car on fait maintenant des trois premiers évangélistes des cachottiers ! Pourquoi ces trois auteurs ne laissent-ils que discrètement transparaître dans leurs écrits le « fait », bien connu de tous les chrétiens primitifs – donc aussi d'eux-mêmes ! –, de la durée d'activité de trois ans ? Pourquoi se donnent-ils tant de peine pour presser et modeler chronologiquement leur matière, contrairement à la vérité connue d'eux-mêmes et du monde entier, de telle sorte que chacun doive y lire que le Seigneur n'a enseigné publiquement qu'une année ? Qu'est-ce qui a bien pu pousser ces évangélistes, à ne laisser transparaître qu'une infime partie de la vérité ? Et pas seulement un, mais les trois évangélistes synoptiques auraient-ils construit de manière si artificielle qu'on ne voit qu'avec peine quelques traces de la vérité supprimée ? Si ces hommes voulaient déjà faire de la suppression, pourquoi ne l'ont-ils pas fait en profondeur ? En outre, les chrétiens, qui connaissaient pourtant les faits réels, auraient-ils accepté en toute tranquillité de telles déformations et dissimulations ? Ici, les impossibilités psychologiques s'accumulent les unes sur les autres.

Mais revenons à Jean. Celui-ci aurait été convaincu de la véracité de son récit. Comment ? Et puis, il avait pu se taire auparavant, la conscience tranquille, pendant des décennies, en voyant comment Matthieu, Marc et Luc servaient aux autres chrétiens, stupides et oublieux, des contre-vérités grossières sur le Maître et son action ? Dans la « vraie » vie, il n'aurait pas pu se taire aussi longtemps s'il ne voulait pas passer pour un traître à la vérité (dont il était convaincu !).

Mais le disciple préféré Jean n'est pas du tout l'auteur du quatrième évangile – c'est ce que disent les théologiens critiques dans leur majorité. Un témoin oculaire ne peut absolument pas être l'auteur de cet écrit, car « bien sûr » les synoptiques auraient raison et Jean, c'est-à-dire l'auteur anonyme du dernier évangile, aurait tort. Seuls les théologiens très « radicaux » déclarent que Jean est un poète. En général, on se sert de l'excuse selon laquelle l'évangéliste, qui a

écrit si tard, a, en tant qu'homme de la deuxième génération chrétienne, présenté les choses comme il les « savait », même s'il n'a pas pu éviter d'y mêler sa conception subjective. Cette apparente échappatoire ne fait cependant que conduire à de nouvelles difficultés insurmontables. Il ne sert à rien non plus d'accepter la conception subjective de certaines tendances dogmatiques. Supposons qu'un anonyme chrétien de la dernière génération (vers l'an 100 à 110 après J.-C.) ait eu l'intention de présenter certaines tendances dogmatiques inédites sous l'apparence et le déguisement d'un évangéliste subordonné au disciple préféré, cet homme ne se serait évidemment pas inutilement compliqué la tâche. Si l'anonyme n'était pas un imbécile – ce qu'il n'était en aucun cas au vu du contenu génial de son œuvre – il ne lui serait pas venu à l'idée de faire découvrir à tout le monde que son évangile de Jean était une pure invention, il ne lui serait jamais venu sérieusement à l'esprit de monter son action de telle sorte qu'il compromette imprudemment le but final de son projet par pur esprit de contradiction. Il avait donc pour but de présenter des affirmations dogmatiques inédites comme provenant déjà de Jésus, par le biais de la fiction d'un évangile attribué à l'apôtre Jean – c'est ce qu'ont expliqué certains critiques. Bien, alors pourquoi ne prend-il pas le plan sanctionné ainsi que les masses de matière nécessaires à son exposé aussi intacts que possible dans les écrits reconnus de ses prédécesseurs ? Pourquoi ne se contente-t-il pas de faire en sorte que sa propre nouvelle production consiste, avec sagesse, à glisser les nouvelles phrases du dogme dans les passages de la « vraie » transmission qui semblent appropriés ? Pourquoi doit-il absolument renverser la vérité « historique » bien connue sur les évènements de la vie de Jésus ? Seul un idiot – et ce n'était vraiment pas le cas de l'anonyme – se serait imprudemment aventuré à contester et à corriger des « faits » de la vie extérieure de Jésus que tout le monde connaissait.

Ce « Jean » excelle dans la contestation de « faits » reconnus et n'en fait jamais assez. En principe, il conteste tout. Comme la chronologie, Jean a aussi profondément modifié le lieu de l'activité du Christ. *« Tout lecteur... connaît la différence frappante concernant le décor... Selon les synoptiques, Jésus agit en Galilée ; maintenant, juste avant la Pâque funèbre, il se rend en Judée et à Jérusalem. Dans l'évangile de Jean, en revanche,*

Jérusalem et la Judée sont la véritable scène de l'activité messianique de Jésus ».[134] De nombreux chercheurs prennent ici aussi la défense du quatrième évangéliste en déclarant que Jean a vraiment rapporté la vérité. Oui, il n'y a pas « vraiment » de contradiction avec les synoptiques sur la question du lieu, car *« même dans les récits synoptiques, il ne manque pas de pistes [!] pour laisser transparaître clairement cette nouvelle [du séjour répété de Jésus à Jérusalem et en Judée] »*[135]. C'est donc toujours son « amour de la vérité » qui a poussé ce poète évangélique tardif à mettre en lumière les « mensonges » des synoptiques. Il le sait très bien : la purification du temple appartient au début de la carrière de Jésus (et non à la fin, comme le prétendent tous les synoptiques !). Il le sait très bien : ce n'est pas le 14 Nisan (comme le rapportent les synoptiques) mais le 13 Nisan que Jésus a pris son dernier repas avec ses disciples !

De telles contradictions évidentes sont des épines dans l'esprit des lecteurs de la Bible qui réfléchissent et font des comparaisons en lisant, donc en particulier des théologiens. On s'est efforcé en vain de compenser les contradictions embarrassantes par une soi-disant harmonisation, c'est-à-dire de les dissimuler et de les faire disparaître du monde. Les paroles franches du chercheur évangélique W. Heitmüller n'en méritent que plus de reconnaissance :

> *« Pour le lecteur pieux de la Bible, c'est sans doute un effort naturel de vouloir égaliser et éliminer ces différences. Mais c'est impossible ; et c'est simplement un devoir d'honnêteté… de reconnaître ce fait ».*[136]

Qu'est-ce qui a bien pu pousser ce mystérieux et obstiné quatrième évangéliste à lancer à son tour un si étrange évangile de la « vérité la plus pure » ? – se sont déjà demandé de nombreux chercheurs du Nouveau Testament. Il pourrait avoir eu deux intentions, pense-t-on. Voulait-il seulement compléter ou supplanter les écrits évangéliques de ses prédécesseurs ? Certains théologiens pensent qu'il a voulu compléter (et accessoirement corriger) les synoptiques. Cette hypothèse semble être confirmée par le fait que (comme nous l'avons déjà mentionné) l'évangile de Jean n'a que peu de matière en commun avec les évangiles synoptiques. La plus grande partie du quatrième évangile apporte un matériel entièrement nouveau, de

sorte que l'on pourrait parler d'un complément. Paisiblement, pour compléter la série, notre auteur veut donc se placer à côté de ses prédécesseurs. Mais l'hypothèse de la complémentarité devient déjà un peu douteuse lorsque nous apprenons tout ce que les premiers évangélistes se sont permis d'oublier. Comment ? Tous les autres évangélistes auraient-ils par exemple complètement oublié un évènement aussi frappant que le lavement des pieds (dont seul Jean « se souvenait ») ? De même pour la résurrection de Lazare, dont seul Jean s'était souvenu ? Mais comme de nombreux théologiens critiques considèrent eux-mêmes que ce nouveau matériel a été manifestement inventé (éventuellement par la légende communautaire, pas par l'auteur !), nous ne voulons pas trop accuser les synoptiques d'« oubli » concernant de tels évènements. Car l'hypothèse de la complémentarité reçoit son premier coup dur avec la question suivante : si l'auteur a voulu « compléter et achever », pourquoi a-t-il répété les morceaux communs mentionnés (multiplication des pains et marche sur l'eau, purification du temple, onction à Béthanie, entrée à Jérusalem) ? L'hypothèse reçoit cependant le coup de grâce par la conséquence de la considération suivante : si Jean voulait compléter les synoptiques, c'est-à-dire si les trois autres évangiles devaient continuer à avoir de la valeur et du prestige à côté de sa présentation, alors les évangiles des prédécesseurs devaient vraiment être seulement complétés ; alors les évangiles antérieurs devaient être respectés au moins dans l'ensemble (en ce qui concerne des faits connus de tous), mais pas critiqués et remis en question avec un manque d'égards sans pareil. D'après d'autres chercheurs, il est donc évident que Jean a voulu supplanter les synoptiques. Heitmüller, par exemple, n'en doute pas le moins du monde : *« Au contraire, il est très clair qu'il veut remplacer et supplanter les évangiles synoptiques. Son évangile doit être l'évangile ».*[137] Soit l'un, soit l'autre, se dit Heitmüller ; soit Jean veut compléter – soit supplanter. La seule chose qui est claire dans l'hypothèse du refoulement, c'est qu'elle doit échouer lamentablement. Certes, la critique impitoyable des autres évangiles pourrait maintenant être comprise comme un bon et indispensable travail préparatoire et une condition à leur éviction. Mais seulement en théorie. Car comment, dans la vie réelle des premiers chrétiens, un

auteur chrétien – même s'il s'agissait du disciple préféré lui-même – aurait-il pu avoir l'idée folle de considérer les évangiles reconnus comme des maculatures ? Des écrits communautaires reconnus et sanctionnés dans leur contenu global, comme auraient dû l'être les évangiles synoptiques dans la vie réelle, des écrits dont le contenu attesté comme « vrai » engageait chaque chrétien dans toute l'organisation de sa vie, jouissaient d'un prestige non seulement particulier, mais suprême, véritablement canonique. C'est jouer sur les mots que de vouloir qualifier le prestige de ces écrits évangéliques d'extraordinaire, de suprême, mais pas de canonique. Par leur sanction, ces évangiles étaient justement devenus « canoniques ». En tout cas, ils étaient devenus canoniques à un point tel qu'ils ne pouvaient pas être soudainement « évincés », c'est-à-dire jetés au rebut comme une marchandise de moindre valeur, indifférente – comme l'exige l'hypothèse de l'éviction.

L'hypothèse du refoulement échoue complètement à cause de la considération suivante : comment Jean peut-il, avec son évangile, vouloir supplanter les autres et les remplacer par son évangile, alors que dans son exposé, il omet des éléments absolument nécessaires et de la plus haute importance – je ne citerai que l'institution de la Cène et celle de la prédication en montagne ou en campagne ! –, il manque quelque chose ? Le « substitut », à part d'autres éléments très importants, devait absolument contenir l'institution de la Cène, si les anciens évangiles devaient être « abolis ». On ne peut pas non plus prétexter que l'institution du saint repas aurait très bien pu être absente de l'ouvrage de remplacement, parce que cet évènement avait été entre-temps suffisamment fortement gravé dans la mémoire par la longue utilisation des autres évangiles. Sans compter que cette « justification » permettrait de « justifier » l'omission de toutes les dates et paroles importantes de Jésus : pourquoi Jean a-t-il repris une série de passages moins importants des synoptiques et ne les a-t-il pas supprimés ?

Quel que soit l'angle sous lequel on aborde ce problème intéressant, appelé Jean l'évangéliste, il est impossible de trouver une voie praticable vers la solution ; les théologiens gaspillent inutilement tout

leur stock de perspicacité pour forcer l'accès à la solution. Et ils n'ont toujours pas remarqué qu'ils sont dupés par ce problème. Mais notre étude a permis au lecteur de voir ce phénomène « historique » sous son vrai jour et d'en percer le mystère. Le phénomène « Jean » n'est pas un produit qui s'est développé naturellement dans la vie réelle du christianisme primitif, mais c'est un fantôme de pensée créé artificiellement. L'évangile de Jean n'a pas été rédigé par un chrétien primitif, mais a reçu son existence à une époque bien plus tardive et dans un tout autre environnement.

CHAPITRE 3

Autre critique de la théorie des deux sources

L'acte intermédiaire sur Jean étant passé, nous pouvons maintenant revenir à la critique de la théorie des deux sources. Cette théorie, rappelons-le, repose sur l'hypothèse que l'une des deux sources principales de Matthieu et de Luc était l'évangile de Marc, sinon dans sa version actuelle, du moins dans une forme primitive plus ou moins différente. Les discussions du premier chapitre ont clairement montré que (pour des raisons psychologiques) l'évangile de Marc dans sa version finale ne peut pas être considéré comme le modèle recherché. Il reste la deuxième possibilité : que les deux synoptiques ultérieurs se soient basés sur une (ou des) forme(s) primitive(s) sensiblement (ou à peine) différente(s). L'hypothèse du Marc primitif se retrouve ainsi dans le champ de vision de la critique.

En supposant qu'il y ait eu un Marc primitif, il en résulterait que non seulement Matthieu et Luc auraient utilisé cet évangile primitif, mais qu'il faudrait encore supposer un tiers inconnu, un « arrangeur », qui aurait achevé la forme primitive pour en faire l'évangile canonique final de Marc. Ce « finisseur » de l'évangile de Marc ne pourra désormais plus se passer de notre attention.

L'hypothèse stricte de la forme primitive de Marc suppose, comme son nom l'indique, qu'une certaine forme antérieure de l'évangile de Marc est la forme primitive. Cependant, de grandes difficultés sont apparues dans l'opération littéraire avec une forme originelle aussi rigide ; on cherche aujourd'hui à y remédier en prenant en compte non pas une, mais plusieurs formes antérieures ; la forme rigide a été pour ainsi dire transférée à l'état littéraire fluide. Cet état fluide de la forme originelle semblait s'imposer comme une évidence à certains chercheurs lorsqu'ils se représentaient le destin de l'évangile de Marc dans la « réalité » chrétienne primitive. Un tel

évangile devait être en mouvement, en développement, expliquaient ces chercheurs. Finalement, leur recherche assidue de modèles appropriés a abouti à ce que l'on appelle un manuscrit synoptique de base (G), qui s'est avéré très approprié pour la fluidification en plusieurs sous-formes.

Nous commençons la poursuite de la critique de la théorie des deux sources par l'hypothèse du Marc primitif.

1. *L'hypothèse rigide du Marc primitif*

L'hypothèse se fonde en général sur une préforme dont le contenu n'était pas fondamentalement différent de celui de l'évangile achevé : les différences se limiteraient en effet principalement à des questions de style et à certains effets de style dans le matériel narratif. À quelles observations particulières se réfère-t-on volontiers dans le cas présent ? Si l'on compare Matthieu et Luc avec leur prétendu modèle de Marc, on constate que les deux « utilisateurs » s'écartent exactement de la même manière du texte de l'évangile de Marc achevé. De telles déviations communes consistent souvent en ce que Matthieu et Luc omettent le même mot ou plusieurs mots identiques de l'évangile de Marc (achevé). Comment se fait-il que Luc participe aux modifications ou aux omissions de Matthieu ? (On dit qu'ils ne se connaissaient pas l'un l'autre !) D'autant plus que l'affaire est si mystérieuse que les similitudes ne se rapportent pas seulement à des modifications matérielles importantes (ajouts, omissions, transformations), mais concernent aussi des subtilités stylistiques (coïncidences dans certains vocables, modifications du même mot). Que penser de l'explication populaire : il s'agit ici d'une coïncidence fortuite ? En effet, certains critiques n'hésitent pas à utiliser le mot hasard, comme toujours, pour aplanir les difficultés. Mais le hasard se comporte cette fois encore de manière si étrange, il entre si souvent en action que les chercheurs réfléchis ne peuvent tout simplement pas croire à sa collaboration dans cette affaire. Et voilà : une solution plus raisonnable s'offre à nous : le Marc primitif !

Selon l'hypothèse du Marc primitif, les nombreuses modifications, omissions, etc. communes s'expliquent précisément par l'hypothèse

selon laquelle Matthieu et Luc avaient devant eux la même préforme (un Marc primitif) et l'ont recopiée, où le texte était exactement tel que les deux synoptiques l'ont présenté.

En théorie, c'est logique. En effet, si certains traits illustratifs des récits (comme ceux de l'évangile de Marc) n'étaient pas encore présents dans la forme originale, ils ne pouvaient pas non plus être copiés sur Matthieu et Luc. Il n'est donc pas étonnant qu'ils se retrouvent dans de telles omissions. Tout semble donc être en ordre. Mais depuis longtemps, certains critiques ont trouvé plus d'un cheveu dans cette soupe. Le premier cheveu vient à l'esprit lorsqu'on se demande ce qui n'a pas encore été écrit dans le Marc originel ? Ou, pour le formuler plus précisément : ce que l'« éditeur » (déjà mentionné au début), qui a complété la préforme de l'évangile de Marc que nous avons aujourd'hui, aurait ajouté au Marc primitif ? C'est donc d'un seul coup que cet auteur anonyme de l'évangile de Marc entre en scène.

Que manquait-il encore au Marc originel ? Qu'aurait donc ajouté le « finisseur » plus tard (après que Matthieu et Luc aient copié la forme originale) ? En fait, on nous assure qu'il ne manquait rien d'essentiel ou de concret dans le Marc primitif. Seuls manquaient certains ajouts de coloration qui, par leurs couleurs fraîches, rendaient la représentation plus vivante et plus concrète. L'évangile de Marc « fini » serait donc né du fait qu'un adaptateur se serait emparé de l'aride Marc originel et lui aurait appliqué les « couleurs vives de la présentation » mentionnées, se comportant en quelque sorte comme un conseil d'embellissement poétique. En donnant à l'éditeur ce titre significatif, nous touchons un point sensible de la théorie du Marc primitif. L'idée d'un auteur chrétien primitif qui aurait copié un évangile sanctionné – car c'est ce qu'aurait dû être le Marc primitif, puisqu'il a même été copié entièrement et soi-disant presque littéralement par Matthieu et Luc ! – par toutes sortes d'ingrédients et d'embellissements poétiques, éveille immédiatement la dissonance psychologique que nous connaissons. Voilà qu'un chrétien primitif, qui a autant de respect pour un Évangile reconnu que ses compagnons chrétiens, vient « améliorer » un écrit de l'Église

de la même manière qu'on taille un travail d'élève. Dans la vie réelle, un tel travail d'embellissement aurait été vivement déconseillé ; ce que l'éditeur aurait d'ailleurs dû se dire lui-même auparavant. Mais supposons tout de même que l'« auteur » ait vraiment eu le courage de remanier l'évangile de Marc sanctionné, une autre difficulté surgit alors. La grande énigme, souligne J. Schmid, réside alors précisément dans le fait que l'adaptateur *« se serait contenté de cela [à savoir de son travail d'embellissement stylistique et de peinture] et n'aurait rien fait de plus ».*[138] Pourquoi donc l'arrangeur aurait-il fait plus ? pense le lecteur. Cela devient clair si l'on considère que l'adaptation du Marc primitif aurait dû avoir lieu très tard, puisque lorsque Matthieu et Luc l'ont prétendument utilisé, le travail d'embellissement n'était pas encore terminé. Mais même si la transformation avait eu lieu plus tôt (et si Matthieu et Luc n'avaient pas encore pu se procurer un exemplaire du Marc primitif original embelli), le mystère demeure quant à la raison pour laquelle le « finisseur » s'est contenté d'ingrédients mineurs. Nous savons en effet, grâce au fonds des autres évangiles synoptiques, que de très nombreux « vrais » biens de tradition concernant les paroles et les actes de Jésus passaient encore de bouche à oreille et n'avaient pas encore trouvé leur place dans le Marc primitif. Il manquait surtout de nombreuses déclarations très significatives du Sauveur. Et bien sûr, l'active légende communautaire avait entre-temps créé et mis en circulation une masse imposante de récits de Jésus ! Tout cela manquait dans le Marc primitif ! L'éditeur aurait eu un réel mérite s'il avait complété le trop court Marc originel en y ajoutant au moins les importantes paroles du Seigneur manquantes (comme le Notre Père) pour en faire un évangile complet. Mais qu'il n'ait pas pensé à de telles choses, qu'il ait par exemple ignoré les récits d'enfance manquants de Jésus, reste totalement incompréhensible s'il tenait à « améliorer » la forme originelle déficiente. L'auteur fait également tourner la tête parce qu'il s'efforce d'améliorer la forme originale au sens propre du terme ! En effet, en comparant certaines particularités linguistiques, on pourrait en déduire que l'éditeur a délibérément détérioré à plusieurs reprises le grec relativement bon du Marc primitif. C'est là que l'hypothèse devient ridicule.

La théorie d'un Marc primitif veut nous imposer un auteur d'évangiles chrétien primitif qui, par son étrange « procédé d'embellissement » d'un écrit communautaire sanctionné, révèle un état d'esprit et d'âme incompatible avec l'attitude fondamentale chrétienne primitive. Mais si le « finisseur » disparaît à nouveau dans l'oubli, alors la théorie rigide du Marc originel, qui ne peut tout simplement pas vivre sans cet esprit, ne peut plus être maintenue plus longtemps. On peut également en déduire l'inverse : lorsque la théorie devient intenable, l'auteur disparaît à nouveau dans le néant.

Il existe encore une preuve éclatante du caractère erroné de l'hypothèse d'un Marc primitif. Comme on le sait, elle repose, tout comme la théorie des deux sources en général, sur la supposition que Matthieu et Luc ne se connaissaient pas et ne s'utilisaient pas mutuellement. Si l'un des deux évangélistes avait connu l'autre, la coïncidence de certaines omissions n'aurait rien d'étonnant et l'hypothèse d'une forme originelle de l'évangile de Marc serait devenue sans objet. La preuve qu'il y a bien eu connaissance entre Matthieu et Luc sera apportée par nous, non pas tout de suite, mais à l'endroit où elle est le plus nécessaire, c'est-à-dire lors de l'examen critique de la source synoptique principale, Q.

2. *L'hypothèse d'une écriture de base fluide*

« C'est à juste titre que la théorie de la moelle primitive ne retient plus guère l'attention des chercheurs synoptiques actuels ».[139] L'hypothèse d'une écriture synoptique de base (G) fluide, c'est-à-dire en cours d'élaboration, jouit actuellement d'une plus grande préférence. La condition la plus importante est que cette écriture de base ait changé plusieurs fois d'aspect au cours des années, ce qui s'est produit par le fait qu'elle a été plus souvent « travaillée ». Selon le niveau de développement (d'élaboration) atteint, les différentes formes de l'écriture de base sont désignées par G1, G2, G3. Déjà lors de la première mention de l'écriture de base synoptique (dans le chapitre d'introduction), nous avons souligné la particularité et la nouveauté de cette thèse : non seulement Matthieu et Luc, mais aussi l'auteur de l'évangile de Marc auraient utilisé cette écriture de base comme support. On pense ainsi : Marc a utilisé G1, Matthieu G2 et Luc G3

lors de la rédaction de son évangile. Si l'écriture de base n'est donc en aucun cas identique à l'évangile de Marc achevé, on pourrait dire à juste titre que Marc *« reflète le plus fidèlement la structure de G dans son plan »*.[140] Nous voyons que G se révèle être presque un Marc primitif, dont la rigidité s'est transformée en mouvement fluide.

Nous soumettons maintenant l'hypothèse de l'écriture de base à un examen critique. Nous admettons volontiers que cette hypothèse permet de mieux expliquer certaines énigmes du synopsis (en ce qui concerne la procédure d'utilisation) que la théorie (rigide) du Marc primitif. Mais le lecteur n'aura pas besoin de beaucoup de mots pour comprendre que ce vaisseau présente lui aussi une fuite fondamentale. Puisque G n'est pas identique à l'évangile de Marc achevé, mais, comme nous l'avons entendu, presque identique à ce qu'on appelle le Marc primitif, il n'est pas inattendu d'apprendre que la fuite de G devrait se produire sur le même écueil que ce Marc primitif. L'écueil contre lequel les deux hypothèses se brisent est l'existence obligatoire de l'« agent ». Et ce n'est pas un, mais trois opérateurs de G que nous devons prendre en compte cette fois-ci, à savoir G1, G2 et G3. C'est sur ces arrangeurs que se concentrera notre attention dans les analyses suivantes.

À cette première série d'adaptateurs s'ajoute bien entendu une deuxième série, composée des trois évangélistes synoptiques Marc, Matthieu et Luc. Car Marc est censé avoir trouvé G1, Matthieu G2 et Luc G3 comme source et les avoir retravaillés pour en faire les évangiles canoniques. Le lecteur n'a pas besoin de se laisser déconcerter par la multiplicité des adaptateurs ; au fond, ce qui compte dans notre critique de l'hypothèse de l'écriture de base, ce n'est pas tant tel ou tel adaptateur particulier, mais le phénomène de l'adaptateur chrétien primitif en soi. Ou plus précisément : nous devons faire attention à l'état d'esprit qu'un chrétien primitif manifeste en sa qualité de prétendu « arrangeur » d'écrits communautaires reconnus. Il en résulte que notre critique de l'hypothèse de l'écriture de base doit suivre la même voie que celle empruntée précédemment dans l'examen de la thèse particulière du Marc primitif. Une fois de plus, il faut faire de la psychologie de

l'auteur. Mais il est tout à fait suffisant qu'un tel travail ait déjà été fait une fois, précisément dans la question du Marc primitif. Une fois que l'impossibilité de l'existence et de l'action d'« arrangeurs » chrétiens primitifs – arrangement compris dans le sens d'une modification arbitraire d'écrits évangéliques sanctionnés – a été clairement prouvée, cette preuve psychologique d'impossibilité s'étend d'elle-même à tous les cas supposés exigés par les différentes hypothèses.

Les explications ci-dessus répondent par la négative à la question de savoir si l'une des sources principales des synoptiques pourrait être un manuscrit de base en cours d'élaboration. La raison de la réponse négative réside dans la nature même de l'écriture de base : elle aurait été une écriture « fluide », c'est-à-dire une écriture communale modifiée arbitrairement par plusieurs adaptateurs. Ce moment de l'adaptation détermine d'emblée le jugement sur l'existence d'une telle écriture synoptique de base comme étant négatif. Si l'on voulait dénier à G le fait de devenir et de se développer, pour se débarrasser des transformateurs, G se figerait en Marc primitif. Mais comme l'hypothèse du Marc primitif exige au moins l'arrangeur qui a transformé la forme primitive en évangile de Marc achevé – Monsieur le conseiller en embellissement –, on ne gagnerait pas le moins du monde à figer l'écriture de base fluide au sens positif. L'hypothèse de l'écriture de base s'effondre inévitablement.

Toutefois, pour ne pas priver le lecteur d'une objection pertinente, nous souhaitons encore faire part de ce qui suit concernant la psychologie de l'utilisateur et de l'édition :

Sans l'hypothèse d'utilisateurs et d'éditeurs qui ont modifié arbitrairement des écrits communautaires reconnus, la théologie critique ne peut absolument pas opérer si elle veut résoudre le problème synoptique. La majorité des chercheurs se sont résignés au « fait » choquant et dur du traitement arbitraire des écrits évangéliques. Mais il y a toujours des critiques pour qui l'utilisation souveraine des sources par les évangélistes et autres collaborateurs suscite de graves réserves. Ils ne trouvent pas normal que les écrivains chrétiens primitifs traitent avec autant d'insouciance les actes et les paroles reconnus de Jésus ; c'est le signe que ces

chercheurs ont réfléchi un peu plus profondément que leurs collègues. Ils ont donc vraiment pris conscience de la dissonance psychologique que nous connaissons. Ils ont essayé d'éliminer cette dissonance, de l'expliquer. Nous allons maintenant aborder quelques-unes de ces tentatives.

Le chercheur anglais Cadbury s'est penché sur la question de l'utilisation des sources par les évangélistes (adaptateurs). Le but de sa réflexion était de découvrir une procédure d'utilisation qui puisse s'accorder pacifiquement avec l'attitude fondamentale des chrétiens primitifs, à savoir la piété envers les évangiles écrits et sanctionnés. Il part de la procédure des historiens profanes de l'Antiquité et remarque :

> *« Même l'auteur hellénistique, dans son utilisation des sources, ne doit pas être présenté à l'image d'un érudit moderne qui travaille avec des extraits, des notes marginales et des considérations critiques individuelles. Au contraire : il a lu ses sources écrites, a gardé leur contenu en mémoire et les a ensuite traitées librement, en les dictant. Tout cela donne la plus grande liberté d'utilisation des sources ».*(141)

Selon Cadbury, c'est exactement ainsi que procédaient les écrivains du Nouveau Testament, les évangélistes et autres maîtres d'œuvre. Ainsi, nous savons enfin d'où vient le fait que les auteurs chrétiens primitifs pouvaient, en toute bonne conscience, utiliser si librement leurs modèles d'évangiles (reconnus) : parce qu'ils lisaient les modèles, mais les mettaient ensuite de côté et les citaient de mémoire ! Cela donnait toutefois la plus grande liberté d'utilisation – et une bonne conscience aussi, car chaque auteur s'efforce naturellement de ne reproduire que des « choses correctes » de mémoire ! La naïveté de cette tentative d'explication est sans limite. Imaginez un homme qui, bien qu'il ait un livre à côté de lui sur la table ou sur l'étagère, ne l'ouvre pas par principe, mais cite son contenu de mémoire ! En outre, il y a une chose qui s'accorde très mal avec la plus grande liberté que l'on puisse imaginer et qui vient d'être vantée (pour s'en tenir aux trois premiers évangélistes) : les nombreuses concordances entre les synoptiques, qui vont jusqu'à la

formulation. Schniewind a d'ailleurs balayé cette hypothèse de la mémoire par les mots suivants :

> *« Faut-il croire à un mélange artificiel de copistes littéraux... et l'utilisation souveraine des sources ? La question se répond par la négative. »*(142)

Le théologien Schniewind, que nous venons de citer, propose à son tour une explication de l'énigme de l'utilisateur chrétien primitif, en se basant sur les résultats de l'« histoire des formes » que nous connaissons bien grâce à la deuxième partie. *« Les points culminants du récit avaient déjà des formes fixes, une formulation fixe, dans la transmission orale »*, dit-on ; mais cette phrase d'introduction n'est déjà pas exacte. Car c'est précisément en ce qui concerne les évènements les plus importants de la vie de Jésus que la tradition orale a constamment manqué d'une formulation fixe. Pensons à l'institution de la Cène, aux Béatitudes, à la multiplication des pains pour les 5 000 (ou 4 000 ?) personnes ! *« Dans la transmission chrétienne »*, poursuit Schniewind, *« il y avait ensuite une fermeté du texte »*. Mais nous devons également penser à cette transmission écrite comme étant essentiellement « orale » :

> *« Q et G, en tant que documents écrits, sont d'abord lus lors du culte, puis mémorisés lors des cours de catéchisme. L'auteur de chaque nouvel écrit connaît ces écrits sources d'abord par de nombreuses écoutes, puis sans doute par sa propre lecture, que l'on imagine volontiers comme une lecture au cours du culte... et cela aussi doit d'abord être pensé de telle sorte que dans les différentes communautés, G et Q étaient utilisés sous différentes formes au cours du culte ».*(143)

La clarté transparente est bien la dernière chose que l'on puisse reprocher à ces phrases. Tout d'abord : qu'est-ce qu'une transmission écrite que nous devons considérer comme essentiellement « orale » ? Il s'agit sans aucun doute d'une question très étrange, mais elle n'est pas claire. Ensuite, en ce qui concerne la procédure d'utilisation proprement dite, Schniewind semble vouloir dire ceci : pour comprendre la concordance d'un utilisateur (par exemple de Matthieu) avec la source G, il faut supposer que l'utilisateur n'a pas seulement lu son modèle quelques fois et l'a ensuite mis de côté – comme Cadbury l'a pensé – mais qu'il a entendu lire le modèle tant de fois à l'église ou, mieux encore, qu'il l'a lu à haute voix : lu lui-

même si souvent qu'il en connaissait le contenu par cœur. Lorsqu'il s'est mis à écrire son évangile, il a pu citer librement sa source de mémoire et avec une telle précision que la concordance littérale s'est produite – à l'exception de certains cas et détails pour lesquels la mémoire l'a laissé tomber. C'est à la défaillance de la mémoire que l'on doit les parties où apparaissent des incohérences avec le texte de l'original. L'obligation et la liberté dans la procédure d'utilisation de l'évangéliste trouvent ainsi une explication « tout à fait naturelle », et le moment fatal de l'arbitraire est heureusement éliminé – dit Schniewind.

Malheureusement, nous ne sommes pas du tout d'accord avec lui. Son explication n'est pas meilleure que celle de Cadbury. L'hypothèse selon laquelle un utilisateur se serait simplement fié à sa mémoire et aurait détesté par principe jeter un coup d'œil à son modèle écrit (qui se trouvait peut-être à côté de lui !) pendant son travail reste absurde. Même après, ces drôles d'auteurs n'ont pas comparé ce qu'ils avaient écrit de mémoire avec le texte de la source elle-même et ne l'ont pas amélioré si nécessaire – si nous voulons prendre l'hypothèse de Schniewind au sérieux (ce qui ne nous vient évidemment pas à l'esprit). Et on dit que tous les évangélistes étaient de drôles d'énergumènes !

La dernière phrase de Schniewind mérite une attention particulière : *« Il faut d'abord penser que dans les différentes communautés, G et Q étaient utilisés sous différentes formes dans le culte ».* L'hypothèse de la fluidité de l'écriture de base G refait surface. La manière dont notre théologien passe sur le sujet montre clairement que le plus important lui est resté caché. La situation de tous les autres chercheurs n'est pas meilleure : on ne voit et n'étudie que le procédé d'utilisation des évangélistes canoniques et on oublie qu'il existe encore une autre série d'« adaptateurs » qui doivent être pris en considération. Il s'agit par exemple de G1, G2 et G3, ces fantômes anonymes auxquels nous devons prétendument les différentes formes de l'écriture synoptique de base. Il n'est pas possible de ne pas tenir compte de ces « adaptateurs » de G. Ces nébuleux prédécesseurs des synoptiques auraient déjà dû commettre tout ce dont on voudrait si bien disculper

leurs successeurs. Déjà ces premiers adaptateurs de l'écriture de base auraient dû remanier plus ou moins arbitrairement leur modèle sanctionné (la forme originelle de G en tant qu'évangile primitif) ! On ne peut pas simplement ignorer et excuser tacitement chez ces premiers adaptateurs un procédé d'adaptation ou d'utilisation que l'on blâme chez les évangélistes canoniques. Schniewind se rend coupable d'une telle négligence en calculant avec insouciance les « différentes formes » de G (et Q), sans reconnaître dans le prétendu « développement » de l'écriture de base un nouveau problème ou plutôt l'ancien problème dans une nouvelle édition et une nouvelle forme.

Les tentatives de Cadbury et Schniewind d'expliquer la contradiction psychologique ressentie comme insupportable chez les auteurs chrétiens primitifs (révérence-arbitraire) doivent être considérées comme un échec. Parce que cette dissonance ne peut être expliquée d'aucune manière, et parce qu'un tel état d'esprit contradictoire chez les premiers chrétiens (même en leur qualité d'auteurs d'évangiles) aurait été impossible pour des raisons suffisamment discutées : ainsi, les hypothèses de sources discutées jusqu'ici sont toutes condamnées d'avance à l'échec. Toutes les sous-hypothèses de la théorie des deux sources que nous avons connues jusqu'à présent souffrent de devoir travailler avec la dichotomie psychologique comme « fait » ; or, quelque chose d'impossible ne peut jamais être le facteur d'une hypothèse. Nous sommes maintenant en mesure de juger de la solidité du premier pilier principal de la théorie des deux sources. Cette colonne est donnée et érigée sous la forme de l'affirmation selon laquelle l'une des deux sources synoptiques serait soit l'évangile de Marc dans sa forme finale, soit un Marc primitif rigide, soit un texte fondamental fluide. Nous avons examiné les trois propositions. Comme nous avions identifié la psychologie de l'auteur chrétien primitif comme étant l'élément essentiel du problème, l'examen s'est étendu dans chaque cas à la particularité du procédé d'utilisation. L'impossibilité manifeste de la procédure établie détermine maintenant notre jugement final : L'un des piliers de la théorie des deux sources doit

être rejeté comme inutilisable pour la solution du problème synoptique, car il est pourri de part en part.

CHAPITRE 4

Un dilemme synoptique

Un pilier synoptique gît au sol, éclaté. Le deuxième pilier résistera-t-il à l'épreuve du temps ? Ce deuxième pilier de la théorie des deux sources est, comme nous le savons déjà, ce que l'on appelle la source Q des discours ou des logia. Quelles sont les observations qui ont amené les chercheurs à considérer comme certaine l'existence passée d'une telle source de discours ?

Tous les phénomènes synoptiques ont été découverts par comparaison. Ainsi, l'étude comparative des évangiles de Matthieu et de Luc a permis de constater que ces deux synoptiques ont en commun une masse de discours (paroles de Jésus) qui, de manière frappante, est totalement absente chez Marc. Comment expliquer la présence commune de ces paroles (absentes chez Marc) dans les écrits de Matthieu et de Luc ? Avec cette question qui semble si simple, nous nous rendons compte qu'il s'agit d'un problème difficile à résoudre, lorsque nous nous souvenons des rapports singuliers qui règnent dans les parties communes des discours. Dans le chapitre d'introduction, nous avons déjà attiré l'attention sur le fait que le grand fait synoptique de l'énigme se répète en petit dans le cadre de cette masse de logia : d'une part, il y a concordance, d'autre part, on constate une grande diversité (tant au niveau de la forme que du contenu).

Les critiques littéraires du Nouveau Testament avaient deux possibilités de résoudre le problème des logia, bien connues dans la pratique philologique des manuscrits, et il s'agissait en premier lieu de rendre compréhensible l'origine des concordances. Première possibilité : l'un des deux évangélistes a trouvé le matériel des oracles dans la transmission orale ou écrite et l'a intégré dans son œuvre. L'autre a ensuite pris connaissance de l'évangile de son prédécesseur et en a recopié les parties orales. On suppose donc ici que le

deuxième évangéliste a connu et utilisé le premier (hypothèse de la connaissance). Deuxième possibilité : Matthieu et Luc ont tous deux recopié indépendamment l'un de l'autre un modèle commun (Q) (hypothèse de l'indépendance). Sans aucun doute, cette deuxième hypothèse explique également assez bien, en théorie, l'apparition des concordances.

Les partisans de la théorie des deux sources ont opté pour la deuxième possibilité, c'est-à-dire qu'ils ont proclamé la source de discours Q comme deuxième pilier principal de leur théorie. Le cœur de cette hypothèse Q réside dans la prémisse qu'un des synoptiques n'a pas connu et utilisé l'autre, qu'ils ont donc écrit indépendamment l'un de l'autre la source commune des logia ou Logienquelle (recueil des logia). La pertinence ou non de cette hypothèse détermine la validité ou la non-validité du deuxième pilier synoptique Q. Encore une fois : s'il s'avère que Matthieu a connu et écrit Luc (ou Luc a écrit Matthieu), alors la source Q est dénuée de toute raison d'être.

Si les partisans de la théorie des deux sources nient catégoriquement l'existence d'une connaissance entre les deux synoptiques, on peut supposer qu'ils ont des raisons valables d'affirmer cela. En effet, on peut citer toute une série de raisons convaincantes. Feine-Behm attire par exemple l'attention sur les points suivants :

> *« Il est exclu que Luc ait puisé ses éléments de discours directement dans Matthieu ou, inversement, que Matthieu ait puisé dans Luc. Comment Luc serait-il parvenu, alors qu'il disposait du long sermon sur la montagne de Matthieu, à détruire l'ensemble, à en utiliser un morceau pour son court sermon sur la montagne, et à répartir le reste de la matière dans différents chapitres de son évangile ?... Inversement, qu'est-ce qui aurait pu pousser Matthieu, en lisant tout le chapitre des paraboles de Luc 15, à n'inclure que la parabole de la brebis perdue, et pas les paraboles de la drachme perdue et du fils prodigue ? »* (144)

Le lecteur fait ici connaissance avec des observations comparatives extrêmement importantes. Par exemple : le fameux Sermon sur la montagne n'existe en tant qu'ensemble fermé que chez Matthieu. Dans l'évangile de Luc, en revanche, nous trouvons ce grand discours moral comme déchiré en petits morceaux par une

main malveillante et éparpillé sur de nombreux chapitres comme des masses de débris. Que faut-il penser de ce phénomène ? Si Luc avait connu et utilisé l'évangile de Matthieu, il faudrait l'accuser d'arbitraire et d'irrévérence sans bornes. Car il aurait réussi à évaluer le plus important sermon de Jésus, transmis comme vrai par Matthieu, comme n'importe quel discours profane et à le démolir avec indifférence ! Même les théologiens « critiques » ne croient pas les auteurs chrétiens primitifs capables d'un tel arbitraire et d'un tel manque de respect. Même un écrivain professionnel ne traiterait pas un texte indifférent de manière aussi insensée. Si Luc avait connu Matthieu et s'il avait eu la volonté d'intégrer le Sermon sur la montagne dans son évangile, il aurait absolument repris le Sermon sur la montagne, bien connu (et sanctionné !) dans les communautés, dans sa cohérence « historiquement donnée ». Résultat : Luc n'a pas connu Matthieu.

Il vaut la peine de s'attarder encore un peu sur le fait étonnant que le Sermon sur la montagne, transmis dans un cadre fermé chez Matthieu, est placé chez Luc en fragments épars. Que le lecteur qui aborde le problème synoptique en novice réfléchisse bien à ce phénomène. S'il est d'avis, comme la plupart des critiques, que Luc ne peut pas avoir connu Matthieu et avoir ainsi gâché le grand discours de Jésus rapporté par ce dernier, il doit être prêt à résoudre l'énigme – comment est-il possible que le Sermon sur la Montagne se trouve chez Luc de façon si morcelée à différents endroits ? – de le rendre compréhensible d'une autre manière. Après toutes les discussions à ce sujet, il ne pourra plus guère considérer l'arbitraire de Luc comme une « explication », surtout s'il entend encore ce qui suit : chez Luc, certains proverbes du Sermon sur la montagne sont entièrement supprimés ! En effet, certaines parties du sermon sur la montagne de Matthieu ont subi chez Luc une modification matérielle importante ! Les chercheurs, pour autant qu'ils soient partisans de la théorie des deux sources, nous proposent alors la seule solution possible : Matthieu et Luc ont tous deux, indépendamment l'un de l'autre, copié la même source (à savoir Q). Le lecteur est-il satisfait de cette solution miracle ? Le cas du Sermon sur la montagne qui fait l'objet de la discussion le conduit en effet au cœur de la pratique

synoptique et l'invite formellement à une évaluation. Matthieu peut-il avoir trouvé le discours comme unité, Luc comme fragmenté, dans la même source Q ? Nous devons justement – nous disent les critiques – admettre une autre condition en ce qui concerne la source Q. Nous devons supposer que Q a existé sous deux formes très différentes l'une de l'autre. Tout comme l'écriture de base G, Q était donc « en devenir ». Matthieu a copié une version de Q (Q1), Luc a utilisé l'autre version (Q2). Matthieu a trouvé dans son modèle le Sermon sur la montagne comme une unité, tandis que Luc a trouvé dans son exemplaire le grand discours morcelé. Ainsi, Luc est déchargé de l'accusation d'avoir fait preuve d'un arbitraire inouï avec des paroles du maître reconnues. Les critiques théologiques respirent, libérés : ils ont réussi – selon eux – à expliquer de manière « satisfaisante » un fait énigmatique et inconfortable à l'aide de la source « liquide » Q.

Malheureusement, nos chercheurs se sont une fois de plus fourvoyés dans une explication, et le lecteur attentif a certainement déjà compris le caractère superficiel de cette tentative d'explication. En réalité, l'énigme en tant que telle n'a pas encore été expliquée. Elle a seulement été quelque peu repoussée. La perspicacité des critiques a seulement suffi à déplacer mécaniquement la difficulté du point b au point a. Les auteurs ultérieurs (Matthieu et Luc) ont certes été déchargés ; mais le fardeau lui-même non seulement demeure dans toute sa lourdeur, mais il est aussitôt transféré sur d'autres épaules avec une insouciante évidence. En effet, le bouc émissaire responsable du démembrement du Sermon sur la montagne est maintenant devenu l'« agent » Q2. Ou bien faisons-nous également du tort à l'anonyme Q2 ? N'est-il peut-être pas lui non plus le coupable ? Non, nous assurent les critiques, Q2 n'a pas non plus mis en pièces le grand message. L'affaire s'expliquerait plutôt « en fin de compte » par le fait que la « légende communautaire » était à l'œuvre ! Q2 a justement consigné par écrit une autre tradition communautaire sur le Sermon sur la montagne de Jésus que Q1. La conscience critique des théologiens s'est enfin apaisée, car selon eux, le cas est maintenant clarifié et tout est en ordre. Pour nous, qui sommes plus sérieux dans notre critique, ce nouveau déplacement (dans l'obscurité

mystique de la légende communautaire) ne signifie évidemment pas non plus une solution du problème. Si l'on arrache le masque mystique de la légende communautaire, des membres de la communauté (chrétiens primitifs) deviennent visibles, c'est-à-dire que des chrétiens primitifs quelconques devraient avoir fait ce que l'on considère impossible chez d'autres chrétiens primitifs (à savoir les rédacteurs et adaptateurs des évangiles) (à savoir modifier de la manière la plus arbitraire possible des discours et actes de Jésus connus et reconnus). Mais si l'on élimine l'arbitraire, la division de la transmission en deux parties contradictoires, à tel point que même les faits les plus importants et les plus connus de la vie de Jésus sont affectés, ne pourrait avoir qu'une seule cause : une amnésie épidémique des premiers chrétiens. Mais comme cette cause n'est pas naturelle (le lecteur a déjà trouvé des explications à ce sujet dans la deuxième partie), l'ensemble du phénomène reste inexplicable par des moyens naturels. Il en résulte que nous avons affaire à un phénomène artificiel.

Quittant l'obscurité de la légende, nous revenons aux évangélistes Matthieu et Luc. La question est toujours la même : l'un des synoptiques a-t-il connu l'autre ? Le fait que Luc n'ait pas pu connaître et utiliser Matthieu a été clairement établi plus tôt. Mais il faut aussi envisager le cas inverse : Matthieu aurait-il pu utiliser directement l'évangile de Luc comme modèle ? (Car on n'est pas d'accord sur le fait de savoir si c'est Matthieu ou Luc qui a écrit le premier). Avec cette nouvelle question aussi, les difficultés psychologiques s'accumulent immédiatement à l'ancienne hauteur. En effet, il faut maintenant (au lieu de Luc) accuser Matthieu de traiter de manière autocratique la transmission reconnue, car il aurait alors soudé arbitrairement les paroles de Jésus « originellement » transmises séparément (telles qu'elles sont présentées de manière « historique » dans l'évangile de Luc) en un grand sermon sur la montagne fictif. Et, lors de cette procédure arbitraire, il aurait encore modifié le contenu de certaines paroles. Bien sûr, il n'est pas question de déclarer un tel procédé arbitraire compréhensible et possible dans ce cas. Il est donc confirmé qu'on ne peut pas parler d'une connaissance entre Matthieu et Luc.

Parmi les autres observations qui vont à l'encontre d'une connaissance, nous ne mentionnerons que la suivante : les grandes contradictions dans les récits de l'enfance de Jésus chez Matthieu et Luc. Que l'on considère que Matthieu a connu Luc ou que Luc a connu Matthieu, l'un des deux a dû modifier de son propre chef des « faits » reconnus. Le critique W. Bußmann dit à ce sujet :

> *« On peut se demander pourquoi Luc... a osé écrire un évangile alors que Matthieu était déjà présent et avait une si grande valeur à ses yeux. Serait-ce uniquement à cause de la divergence des antécédents ? Il faut supposer ici que Luc n'a pas connu ces antécédents, c'est-à-dire les récits d'enfance de Matthieu, car il n'aurait alors pas pu les contredire aussi fortement ».*(145)

Comme les chercheurs ne trouvent pas crédible une telle autonomie de la part d'un évangéliste, ils cherchent à se disculper en faisant utiliser à l'auteur un modèle dans lequel une tradition divergente aurait déjà été enregistrée. Ou alors, on se réfugie dans la légende communautaire.

Si nous passons en revue ce qui a été dit jusqu'à présent, nous devons admettre que les quelques raisons avancées en faveur de l'hypothèse selon laquelle Luc n'aurait pas connu Matthieu (ou vice-versa) sont déjà d'une efficacité redoutable. Mais si nous nous apprêtons à considérer la question de la connaissance comme réglée au sens négatif du terme, nous sommes aussitôt détrompés. Et nous ne sommes pas peu surpris d'entendre des observations qui renversent purement et simplement le résultat que nous venons de constater ! Comment ? Il y aurait vraiment des raisons contraires qui auraient également un effet décisif ? Nous voulons voir ce qu'il en est. Parmi les chercheurs qui plaident en faveur d'une connaissance entre Matthieu et Luc, nous citons d'abord W. Larfeld. Sa considération générale mérite déjà d'être prise en compte :

> *« Étant donné le grand intérêt que Luc a porté, après le prologue de son Évangile, à tous les écrits évangéliques (qui existaient jusqu'alors), il serait impensable qu'un écrit de l'importance de l'Évangile de Matthieu... soit resté inconnu. »*(146)

Même si, à l'inverse, Luc avait écrit plus tôt, on pourrait dire à juste titre qu'il est hautement improbable (pas absolument

impensable, mais) que Matthieu, qui écrit plus tard, n'ait pas connu l'évangile de son prédécesseur peu de temps après sa rédaction. Mais la force probante de ces considérations ne suffit évidemment pas à régler complètement la question de la connaissance au sens positif ; il faut pour cela des raisons plus valables. Et ce ne sont pas les raisons les plus convaincantes qui manquent. Il y a en effet entre Matthieu et Luc toute une série de concordances de nature linguistique, et ce dans les parties de leurs écrits qu'ils ont tous deux en commun avec l'évangile de Marc. J. Schmid s'est particulièrement intéressé à la comparaison linguistique et stylistique de ces parties. On ne peut qu'approuver le fait que Schmid ne s'en tienne pas à d'hypothétiques « précurseurs » de Marc, mais à ce qui est effectivement donné, c'est-à-dire à l'évangile de Marc dans sa forme actuelle.

Il est très intéressant de constater que Schmid, qui nie énergiquement toute connaissance entre Matthieu et Luc et tente de renforcer cette opinion négative par de nouvelles raisons, devient malgré lui un témoin de la réponse positive à la question. Grâce à de nombreux exemples linguistiques, il montre comment Luc et Matthieu ont suivi des voies différentes dans le traitement des mots araméens de Marc, ce qui ne révèle donc aucune connaissance ni dépendance entre eux.(147) Le fait que Matthieu préfère le discours direct et Luc le discours indirect dans le récit des parties de Marc n'est pas non plus un signe de connaissance. Certes, Matthieu et Luc omettent parfois ensemble les données chiffrées de Marc, mais :

> *« Dans d'autres cas, tantôt Matthieu, tantôt Luc reprend seul les données exactes de Marc. Le résultat global est encore une fois une preuve évidente qu'ils sont indépendants l'un de l'autre ».*(148)

Jusqu'à présent, tout indique qu'il ne s'agit pas d'une connaissance. Mais tout à coup, cette constatation jusqu'ici évidente devient confuse. Des observations d'ordre linguistique et stylistique s'imposent, qui orientent la solution du problème dans la direction opposée. Il s'agit notamment (entre autres phénomènes) des omissions communes de Matthieu et de Luc dans le texte de Marc, dont nous avons déjà parlé. Comme on le sait, certains chercheurs expliquent « facilement » ces omissions par l'hypothèse d'un Marc

primitif, ou d'une écriture de base. Mais comme toutes les hypothèses du Marc primitif et d'écriture de base ont dû être rejetées pour des raisons de psychologie chrétienne primitive, il nous faut maintenant chercher d'autres raisons à l'étrange coïncidence de ces omissions. Schmid avance d'abord l'explication suivante : la même tendance, à savoir l'aspiration des deux parties à une présentation plus concise (du texte de Marc) aurait provoqué des omissions identiques. *« Il est dans la nature de cette tendance commune de sacrifier dans de nombreux cas les mêmes traits. Ils sont justement plus ou moins dispensables ».*[149] Les deux dernières phrases de Schmid témoignent d'une légère incertitude et trahissent déjà par là même le caractère douteux de la tentative d'explication. Personne ne niera que le souci de concision dans certains cas rend compréhensible le caractère commun des omissions. Or, ce ne sont pas seulement quelques cas d'omissions communes qu'il faut élucider, mais un grand nombre. Et là, il est évidemment erroné de justifier ce phénomène par la « tendance générale » à la concision ; car l'essentiel – les nombreuses omissions communes – reste toujours inexpliqué. Il faut donc chercher une meilleure explication. Schmid lui-même a une autre solution en réserve.

Cette autre solution est celle qui doit être adoptée chaque fois qu'un chercheur ne parvient pas à faire avancer son art critique. On appelle alors à la rescousse le « hasard ». Schmid croit donc pouvoir démontrer qu'*« au moins un grand nombre des divergences par rapport au texte de Marc, dans lesquelles Matthieu rencontre Luc »*, sont *« purement fortuites »*. Si l'on sait que Schmid ne parle de « hasard » que par embarras, uniquement parce qu'il n'est pas en mesure, avec la meilleure volonté du monde, de fournir une explication raisonnable pour « au moins un grand nombre » de cas, on voit alors clairement la crise dans laquelle est entré le problème de la connaissance. Le passage d'une réponse négative à une réponse positive à la question s'annonce de manière suffisamment claire. On le remarque dans chacune des phrases suivantes. Notre critique s'oppose violemment à l'opinion selon laquelle il existe une connaissance entre les synoptiques et assure :

« Aucun indice n'a pu être trouvé jusqu'à présent [dans d'autres observations comparatives]... ».

Selon Schmid, on ne peut donc pas non plus voir d'indice de connaissance dans les cas étranges d'omissions et de modifications communes ! Comme on ne peut trouver aucune autre explication raisonnable, il faut croire au hasard. Mais même Schmid a beaucoup, beaucoup de mal à accepter cette contrainte. Il avoue tout bas :

> *« Malgré tout, la rencontre est un peu étonnante et l'hypothèse d'un simple hasard n'est pas vraiment convaincante ».*(150)

Mais il se ressaisit ensuite et affirme avec force :

> *« C'est un principe méthodologique qui ne tolère aucune contradiction : si 99 % des faits parlent en faveur d'une hypothèse avec une force contraignante – ici pour l'indépendance de Luc par rapport à Matthieu – alors les quelques cas restants ne doivent pas être évalués dans le sens contraire ».*(151)

Malheureusement, ce principe prétendument souverain doit néanmoins accepter la contradiction, et même une forte contradiction. Avant tout, il n'est pas du tout applicable à notre situation, car il y a certainement plus, beaucoup plus de 1 % de cas qui parlent clairement en faveur de leur connaissance (même si l'on met certains cas sur le compte du « hasard »). En réalité, Matthieu et Luc se rencontrent incroyablement souvent, tant dans des modifications étranges que dans des omissions singulières du texte de Marc. Face à de tels cas, il n'est plus possible d'expliquer quoi que ce soit par une « tendance » matérielle et un « hasard » aveugle. Si l'on ne veut pas penser et croire à un cas mystique d'harmonie de pensée préstabilisée entre Matthieu et Luc, il ne reste que la conclusion la plus raisonnable : l'un des synoptiques doit avoir connu et utilisé l'autre. Mais à supposer qu'un seul pour cent des cas (parce qu'il n'y a pas d'autre raison raisonnable à cette étrange rencontre) plaide en faveur de la connaissance, le principe de Schmid est, avec l'existence de ce pourcentage minimal, mis à mal et invalidé dans la pratique. Car même si un seul cas devait être interprété dans le sens positif (parce qu'il n'y a pas d'autre raison raisonnable), il est prouvé (avec ce seul cas) qu'un évangéliste a connu et copié l'autre. Mais la situation est

beaucoup plus favorable à la preuve positive. Non seulement un cas d'observation, mais en fait toute une série de cas exigent comme explication raisonnable la reconnaissance de la connaissance entre Matthieu et Luc. Ainsi, du point de vue positif également, une preuve irréprochable et solidement fondée est désormais apportée.

La preuve que Matthieu a connu et utilisé Luc (ou Luc a utilisé Matthieu) fait l'effet d'un tremblement de terre sur l'édifice de la théorie des deux sources. Le deuxième pilier de la théorie n'échappe pas au désastre et s'effondre à son tour. En effet, avec la constatation de la connaissance entre les deux synoptiques, une source de discours commune Q tombe comme une hypothèse superflue et sans objet. Ce qui se comprend aisément par une connaissance mutuelle n'a pas besoin d'être expliqué par l'hypothèse d'une prétendue source commune. En argumentant ainsi, les représentants de l'opinion négative nous font remarquer avec indignation que nous avons complètement oublié les contre-raisons. Il n'est pas possible de balayer d'un revers de la main des contre-arguments d'une force probante écrasante, qui sont d'ailleurs de loin les plus nombreux. En cela, ces chercheurs ont tout à fait raison. Les contre-raisons négatives exigent la même attention que les raisons positives. Nous sommes donc prêts à considérer également comme prouvé que Matthieu n'a effectivement pas connu Luc (ou inversement) et qu'il l'a copié. – Nous nous trouvons maintenant sans le savoir dans le dilemme, dans cette situation qui a également mis le critique Schmid mal à l'aise. Car on affirme quelque chose d'absurde. On prétend que les deux évangélistes se connaissaient certainement et qu'ils ne se connaissaient pas non plus. Mais c'est un non-sens absolu ! Une telle chose n'existe pas dans la vie réelle ! C'est très juste, cher lecteur : dans la vie réelle (du christianisme primitif), le « fait » qu'un auteur en ait connu et ignoré un autre en même temps (qu'il ait utilisé et ignoré son écriture) aurait été une impossibilité absolue. Ce qui n'était pas possible dans la vie des premiers chrétiens est désormais tout à fait possible dans la sphère d'une grande action de falsification (de poésie). En d'autres termes, nous n'avons pas affaire à un fait naturel et objectif, mais à un phénomène « papier » créé artificiellement. Dans une centrale médiévale de faussaires érudits, une telle

procédure est tout à fait possible parmi les « évangélistes » inventés. Le problème synoptique complexe de la confusion entre connaissance et étrangeté (entre concordance et non-concordance) trouve une solution simple et inattendue dans la reconnaissance que les énigmes synoptiques doivent leur existence artificielle à des réflexions glaciales du collectif de faussaires. La théorie des deux sources est ainsi réfutée dans toute son ampleur.

CHAPITRE 5

L'absence de fondement des hypothèses de stratification

Nous avons fait l'expérience dans le chapitre précédent que même la meilleure de toutes les théories synoptiques, la théorie des deux sources, apparemment construite de manière vraiment stable, n'est pas en mesure de supporter un test de résistance sérieux et critique. Faut-il donc revenir à regret à l'une des autres tentatives de solution mentionnées dans le chapitre d'introduction ? Beaucoup de théologiens sont devenus intelligents à la suite d'un dommage et fuient maintenant l'étude spécifiquement littéraire des évangiles comme des enfants qui se sont brûlés avec le feu. Il faut donc essayer de se rapprocher de la solution par une autre voie, se disaient par exemple les « spécialistes de la critiques des formes ». D'autres études ont clairement montré dans la deuxième partie que le chemin de l'histoire des formes mène lui aussi à des kilomètres de la solution, dans le marécage (dans le marécage de la légende communautaire). L'erreur fondamentale que commettent les historiens de la forme consiste, comme on le sait, en une confusion fatale entre la transmission chrétienne primitive, soumise à la contrainte de facteurs « historiques », et la poésie populaire ordinaire, qui se libère.

Ni le critique littéraire ni l'historien de la forme ne peuvent se passer de la légende communautaire comme ration pseudocritique en béton. Il existe une certaine différence dans la mesure où l'on pourrait dire que chez les historiens de la forme, le spectre de la légende communautaire hante le devant de la scène et en plein jour, alors que chez les critiques littéraires, il hante le fond de la scène et à l'heure où l'on dort. La première catégorie de critiques prend la « tradition » comme point de départ de l'enquête, tandis que la deuxième catégorie de chercheurs ne se réfugie dans la « légende » que lorsque l'eau de la critique a submergé toutes les autres îles. Les

deux parties sont cependant d'accord sur un point : il faut supposer différentes couches dans la tradition orale et dans la transmission écrite. Et l'élément qui a provoqué cette stratification n'est autre, selon les deux parties, que la légende communautaire.

Depuis que D. F. Strauß a évoqué pour la première fois le spectre de la légende communautaire en mythifiant de nombreux éléments de l'« histoire » évangélique, la foule des spécialistes du Nouveau Testament ne cesse de lancer un cri d'alarme : attention aux couches ! On ne peut pas, on ne doit pas et on ne veut pas faire disparaître complètement le spectre lui-même, après avoir découvert à quel point il peut être utilisé comme *deus ex machina* pour résoudre des problèmes de transmission compliqués. On ne peut surtout plus se passer de la légende parce que l'on s'est habitué à attribuer à l'action mystérieuse de ce mythe-fantôme certains éléments de la vie et de l'enseignement de Jésus que le chrétien et le théologien « modernes » trouvent choquants.

Parmi les critiques évangéliques, rien n'a suscité, au cours des cent dernières années, autant d'applaudissements que la découverte que l'hypothèse de la formation en couches pouvait prétendument sauver un « noyau historique » des récits évangéliques. On a ressenti comme une libération de la lourde pression lorsque s'est ouverte l'issue de considérer les parties « mythologiques » des évangiles comme des masses de couches déposées plus tard, qu'il suffit d'enlever à nouveau avec précaution pour mettre à nu la « roche originelle historique ». Nous comprenons la grande satisfaction que M. Maurenbrecher a ressentie en écrivant les phrases suivantes :

> *« Chez ceux qui contestent l'historicité de l'homme Jésus, on n'a jamais prêté attention au fait que dans la transmission chrétienne de Jésus, différentes couches se sont superposées... Il est prouvé que l'intérêt légendaire a prévalu dans les étapes ultérieures de la transmission... Mais il en résulte précisément que cette étape la plus ancienne ne peut pas non plus être issue de la poésie légendaire de la communauté. Elle ne peut être comprise que comme un souvenir relativement fidèle d'évènements qui se sont effectivement produits. »*(152)

On reconnaît très clairement l'effort des stratifieurs de pénétrer à travers les enveloppes mythiques jusqu'au Jésus « historique », tel qu'il

a prétendument « réellement » vécu et enseigné. Et les disciples ont été les éclaireurs du Jésus « libéral » moderne. Toutefois, la question principale de savoir ce qui, dans les évangiles, relève de la dissimulation mythique et du noyau historique n'a jamais fait l'unanimité. Du théologien orthodoxe, pour qui les récits bibliques représentent cent pour cent de contenu historique, au libéral, qui ne reconnaît qu'un pour cent de « noyau historique » sous une masse mythique de quatre-vingt-dix-neuf pour cent, toutes les fractions possibles de la transmission ont déjà été annoncées comme mythes ou noyau historique.

L'importance de notre question sur l'existence de strates dans les évangiles est donc évidente. Nous avons d'ailleurs déjà rencontré le problème de la stratification une fois, lors de la discussion de l'hypothèse du Marc primitif. Sur celui-ci, un « arrangeur » (conseiller en embellissement) aurait déposé une couche d'ajouts picturaux. Dans la pratique, le travail d'un critique consiste principalement à déterminer si un évangile provient d'un moule unique (l'uniformité de la tendance jouant un rôle) ou s'il repose sur une « préforme » qui a été élargie et achevée par un ou plusieurs « arrangeurs », ou encore si un évangile s'avère être une écriture mixte, une compilation plus ou moins lâche de différents modèles (sources), de sorte qu'il ne peut être question d'uniformité de la tendance. Il est évident qu'il n'y a aucune signification scientifique à présupposer arbitrairement n'importe quel nombre de formes et de sources. Il faut déjà posséder des indices dans les évangiles eux-mêmes pour être autorisé à parler de couches (qui renvoient aux sources et aux formes antérieures) d'un évangile. Il y a eu et il y a encore aujourd'hui de nombreux critiques qui sont convaincus d'avoir trouvé les indices objectifs nécessaires dans les quatre évangiles. Depuis des décennies, on étudie assidûment l'architecture littéraire des évangiles et on pense avoir fait de nombreuses observations qui devraient prouver de manière irréfutable la présence de couches (sources). Voyons si ces chercheurs ont raison dans leur affirmation. Tournons d'abord notre attention vers l'évangile de Marc et posons la question suivante : y a-t-il des strates dans l'évangile de Marc ?

Les représentants de la théologie critique (libérale) répondent à cette question par l'affirmative avec une remarquable unanimité. Les partisans de la théorie des deux sources admettent eux aussi l'existence d'au moins deux couches dans l'évangile de Marc, qu'ils considèrent un Marc primitif ou un texte synoptique comme la prétendue première couche. Dans ce qui suit, j'aimerais que le lecteur fasse la connaissance intéressante de quelques séparateurs de couches, dans la mesure où leur travail s'étend à l'évangile de Marc.

1. *L'hypothèse des strates de E. Wendling*

Dans un ouvrage paru en 1908[153], Wendling – qui n'est d'ailleurs pas théologien mais philologue – distingue trois couches successives dans l'évangile canonique de Marc. La première couche (la plus ancienne) (Marc 1) provient, selon Wendling, d'un chrétien primitif qu'il appelle le « narrateur aîné ». Curieux, nous demandons à Wendling comment il a retrouvé la trace de ce narrateur ? Nous nous disons qu'il ne doit pas être facile de trouver trois « narrateurs » dans l'évangile de Marc et de les distinguer. Comment s'y prend-on ? Il suffit de chercher et de chercher encore. Qui cherche trouve (justement parce qu'on veut trouver quelque chose) ! Lorsque Wendling cherchait avec tant d'acharnement, n'a-t-il pas trouvé dans l'évangile de Marc certains passages qui se distinguaient par un style remarquablement clair et simple ? En effet ! Et de tels passages clairs se laissaient clairement distinguer de la masse, même pour Wendling. Et voilà : le « narrateur âgé » était déjà découvert, d'une manière même légère ! Car toutes ces pièces proviennent d'un auteur précis – dit Wendling. Cet auteur chrétien primitif découvert doit être salué comme un homme à l'individualité littéraire marquée. *« Le trait fondamental de la représentation est une simplicité claire et une brièveté incisive ».* Le narrateur plus âgé offre *« un art de la narration simple et sans prétention »* et manie un *« style simple ».*[154] Il n'est maintenant pas nécessaire de nous préoccuper des parties que Wendling attribue en détail à ce premier auteur, le simple fait qu'une histoire la plus ancienne ait été « réellement » trouvée suffit. Comme nous ne sommes pas encore tout à fait remis de notre stupeur, nous nous abstiendrons provisoirement de toute critique.

Wendling a réexaminé le texte de Marc, a cherché et a trouvé : une deuxième individualité d'écrivain est apparue, le soi-disant dramaturge. Cet auteur a ajouté toutes sortes d'éléments à la matière déjà existante (provenant du narrateur plus âgé), mais il les a toujours conçus de manière caractéristique *« de façon à compléter le modèle de manière dramatique, comme prélude et comme postlude ».*[155] La clarté et le *« sens frais de la nature »* constituent les moments les plus marquants de la présentation de ce narrateur (Marc 2). Il sait aussi habilement *« susciter le suspense ».*[156] Mais il n'est pas exempt de certaines manies. Marc 2 s'intéresse par exemple vivement aux vêtements des personnages. Ainsi, l'oreiller dans la nacelle (dans le récit de l'apaisement de la tempête) et le coussin (dans la chambre où a eu lieu le dernier repas) sont le fruit de son imagination. *« En raison de son goût pour les motifs de vêtements, Marc 2 doit également être considéré comme l'auteur de la note sur le tirage au sort des vêtements. »*[157] Une autre bizarrerie de ce « dramaturge » consiste, selon Wendling, à doubler arbitrairement certains évènements rapportés par le premier narrateur ![158] En effet, c'est un « évangéliste » assez particulier que Wendling nous présente là et à qui nous devons soi-disant la deuxième couche de l'évangile de Marc.

Et comment Wendling a-t-il trouvé la troisième couche ? Très simplement et sans effort : tout ce qui ne peut pas provenir du premier et du deuxième narrateur, ce qui reste donc, constitue la troisième et dernière couche. Wendling appelle le troisième auteur, qui s'est penché une nouvelle fois sur ce qui a été écrit par ses prédécesseurs, le « rédacteur » et l'identifie à l'évangéliste canonique Marc. Nous faisons maintenant la connaissance, en ce rédacteur, d'un homme rare, bête et malin, qui ne nous laisse pas sortir de l'étonnement. Il a en effet considéré que l'une des tâches de son « traitement » consistait à introduire des contradictions dans l'excellente présentation qu'il avait sous les yeux ![159] Incroyable, mais vrai – affirme Wendling. Ce rédacteur était en effet un peu stupide ; cela se manifeste par une forte incompréhension de son modèle ; il ne peut tout simplement pas *« se mettre dans la situation ».*[160] Le rédacteur déforme la « vraie » image de Jésus, celle d'un orateur clair et populaire – on ne sait pas vraiment si c'est par bêtise ou par

calcul.[161] Sur le plan linguistique, il fait preuve de négligence et de superficialité.[162] Il transpose le texte original puissant (de ses prédécesseurs) dans son propre style banal.[163] Il démolit de son propre chef *« le bon vieux contexte ».*[164] Mais notre rédacteur n'est pas seulement stupide ; non, il est aussi malin, astucieux et rusé ! Selon Wendling, nous devons en effet lui attribuer également la théorie élaborée du Messie à garder secret. Nous lisons en effet dans l'évangile de Marc terminé que Jésus interdit, dans la première période de son activité publique, de le faire connaître publiquement comme Messie. Ce « secret du Messie », le rédacteur l'a donc sorti de ses doigts. Malheureusement, l'homme « intelligent » retombe immédiatement dans l'état de stupidité, car il ne sait pas appliquer sa propre théorie de manière cohérente. *« Le fait qu'une interdiction de parler soit totalement inutile, si la manifestation a déjà eu lieu dans de nombreux cas, ne le dérange pas ».*[165] Le rédacteur est en outre l'inventeur de la mystérieuse théorie des paraboles, selon laquelle Jésus aurait raconté des « paraboles » dont le sens n'aurait été compris que par les disciples et même après leur enseignement par le maître. Mais le peuple – fantasme le rédacteur rusé – ne doit pas comprendre les paraboles, et c'est pourquoi Jésus ne parle qu'en paraboles obscures. C'est donc une théorie très astucieuse qu'invente cet homme. Mais là encore, il est incohérent. *« Comment s'explique-t-il »*, demande Wendling, *« que malgré cette théorie, il conserve l'ancien trait [à savoir que Jésus parle clairement et de manière compréhensible dans ses paraboles] ? Apparemment, nous devons supposer qu'il a mal compris ces dernières ».*[166] Mais en même temps, il est si intelligent qu'il est capable d'inventer des paroles de Jésus et même de s'exprimer dans le style linguistique paulinien ![167]

Wendling a donc fait de merveilleuses découvertes lorsqu'il est parti à la recherche de strates dans l'évangile de Marc. Mais Wendling n'a pas trouvé beaucoup d'écho auprès des critiques théologiques avec son hypothèse des trois couches. Et notre jugement sur cette hypothèse est tout simplement accablant. Lorsque nous entendons que Marc 2, par exemple, ajoute aux récits « vrais » d'un évangile reconnu et sanctionné – un tel écrit communautaire aurait en effet été l'œuvre du « narrateur aîné » – des préludes et des postludes

dramatiques et qu'il double arbitrairement certains évènements bien connus de la vie de Jésus, nous ne pouvons qu'émettre un jugement négatif. Pour des raisons psychologiques qui ont déjà été suffisamment discutées, nous devons rayer le prétendu chrétien primitif Marc 2 de la série des personnages historiques. Il n'est pas nécessaire de s'étendre sur le « rédacteur » stupide (en tant que véritable évangéliste de Marc). Car un individu « chrétien primitif » qui serait capable de bâcler jusqu'au fond le contenu d'un écrit communautaire avec l'accord de la communauté, n'a droit de cité que dans le monde des fantômes de la pensée. C'est pourquoi nous n'avons pas besoin de nous creuser la tête pour savoir comment il a été possible qu'un ouvrage de la pire qualité ait pu être salué par les chrétiens et introduit dans les communautés en tant qu'écrit obligatoire, alors que l'ancien Évangile reconnu a été « abdiqué » et a disparu à jamais. Comme deux des adaptateurs « découverts » par Wendling se sont évaporés dans le néant, il ne reste plus qu'un seul auteur, le prétendu évangéliste Marc, comme auteur de l'évangile qui porte son nom. La tentative de Wendling d'établir des strates dans cet évangile a échoué sur toute la ligne.

La véritable cause (et le but) de l'étrange phénomène mentionné dans l'évangile de Marc (et dans les autres évangiles) est à chercher et à trouver dans une direction tout à fait différente de celle que tous les chercheurs ont prise pour acquise jusqu'à présent. Ce n'est que plus tard, lorsque nous révélerons les recettes de fabrication selon lesquelles les évangiles ont été réalisés, que le lecteur sera informé de la véritable origine et de la nature des problèmes évoqués ici.

Il convient de dire d'emblée quelques mots sur les doublons, car tous les critiques voient dans ce phénomène la meilleure preuve de l'existence de couches (sources) d'origines différentes. Mais celui qui attribue les doublons à l'écriture de deux modèles (sources) différents, opère implicitement avec la négligence et la stupidité des auteurs des évangiles. Car ces personnes n'auraient alors jamais remarqué elles-mêmes qu'elles avaient par exemple recopié deux fois une déclaration de Jésus. Et ce qui est psychologiquement étrange, c'est que les trois synoptiques n'auraient pas remarqué leurs

doublons. Mais le plus étrange, c'est que l'évangéliste Marc non seulement ne connaissait pas le « doublon » de la nourriture miraculeuse, mais qu'il a même souligné explicitement que les deux récits n'étaient pas identiques, en inventant des paroles de Jésus ! Et ce soulignement explicite de la non-identité de deux évènements (identiques !) nous conduit à la solution de l'énigme des doublons. Les doublons ne se sont pas introduits et arrêtés « par erreur » et « négligence », mais ils ont été intentionnellement placés comme tels. (Bien sûr, pas par des « chrétiens primitifs », mais par les auteurs de l'opération de contrefaçon médiévale !) Le doublon est un moyen tactique très apprécié (même dans l'« histoire » profane falsifiée du Moyen-Âge !) pour varier sciemment un « fait ». Les critiques du Nouveau Testament ont également remarqué depuis longtemps (sans toutefois pouvoir interpréter correctement cette observation) que, par exemple, lors de doublons de morceaux de discours, ces morceaux reviennent la deuxième fois *« dans un autre contexte et dans une version légèrement modifiée »*.[168] Il s'agit justement dans le cas des doublons d'une forme secondaire de contradiction intentionnelle, c'est-à-dire de modification intentionnelle d'un fait par nécessité dogmatique.

2. *L'hypothèse de R. Thiel sur les trois évangiles de Marc*

En 1938, Thiel, qui n'était pas non plus théologien, s'est à nouveau posé la question de savoir quelle conclusion il fallait tirer des phénomènes cités plus haut quant à la manière dont l'évangile de Marc avait été rédigé ? Thiel fut particulièrement impressionné par les répétitions dans l'évangile de Marc.

> *« Si je peux relever plus de soixante répétitions frappantes (même triples) et parmi elles trente cas où, presque dans le même souffle, la même chose est dite deux fois avec d'autres mots, il est difficile d'y trouver une autre explication que le fait que, dans l'évangile de Marc, différentes écritures ont été fondues l'une dans l'autre, et même maladroitement fondues, de sorte que les éléments constitutifs peuvent encore être distingués ».*

Lorsque nous apprenons dans ce contexte que le tout nouveau spécialiste de la stratification, E. Hirsch, n'admet que trois doubles récits dans l'ensemble de l'évangile de Marc, la découverte par Thiel

de douzaines de doublons nous étonne considérablement. Comme Thiel a dû chercher assidûment pour en trouver autant ! Examinons tout de suite quelques-unes de ces « répétitions ». (Bien entendu : il s'agit ici de raconter deux fois le même évènement). Le récit du baptême (Marc 1:11) et le récit de la transfiguration (Marc 9:7) se rapportent, selon Thiel, au même évènement. Pour des yeux stupides, le fait de l'identité des deux évènements n'est certes pas rapidement reconnaissable, voire pas du tout, en raison des différentes indications de situation et des différents habillages. En revanche, le spécialiste des doublons qu'est Thiel n'a qu'à lire que dans les deux récits, apparemment si différents, la même phrase – à savoir : *« C'est mon fils bien-aimé ! »* – il considère comme prouvé que le baptême et la transfiguration représentent au fond le même fait historique. Un autre cas d'identité de Thiel est le suivant : l'histoire de l'esprit impur dans la synagogue de Capharnaüm (Marc 1:23) et l'histoire de l'enfant drogué (Marc 9:25) sont « historiquement » identiques ! Et pourquoi ? Parce que les deux fois, Jésus menace un démon muet. Si l'on objecte timidement qu'il est question dans un cas d'un homme possédé dans une synagogue, et dans l'autre d'un jeune garçon drogué dans un tout autre environnement, Thiel nous répond que cela n'a aucune importance ; pour le spécialiste des doublons, c'est justement « le noyau historique », à savoir que Jésus a menacé un esprit muet, qui est le moment décisif. Encore un exemple : en tant qu'évènements « historiques », les récits de la guérison d'un lépreux (Marc 1:45) et de la guérison du possédé de Gérasa (Marc 5:20) ne sont que des doublons du même fait. Preuve selon Thiel : les deux fois, un homme guéri annonce le miracle qui lui est arrivé !

Ce n'est pas seulement deux fois, non, parfois même trois fois, que le même évènement est raconté dans l'évangile de Marc ! Il suffit d'avoir, comme Thiel, un regard particulier pour reconnaître, sous l'enveloppe de la situation, à chaque fois différente, l'évènement de base identique. Écoutons donc : *« Il est question [en Marc 14] de trois repas successifs. Le premier est le repas à Béthanie, où un... Consacré oint le Sauveur... Le deuxième [repas] apporte l'annonce de la trahison. Le troisième est la Cène proprement dite ».*[171] Pour Thiel, il ne fait aucun doute qu'il s'agit à chaque fois du même « dernier » repas, à savoir le repas de la Pâque.

De plus, même si trois passages différents (Marc 2:13/4:1/6:34) parlent chacun d'une prédication de Jésus au bord du lac, il faut supposer, selon Thiel, que nous avons affaire à un évènement qui apparaît ici multiplié par trois. Ou encore le cas suivant : par trois fois, l'évangéliste fait annoncer aux disciples sa passion imminente ; bien que cela se soit produit à chaque fois à une autre occasion et dans un autre environnement, il s'agit, selon Thiel, du même évènement. L'évangile de Marc raconte également qu'après sa première entrée à Jérusalem, Jésus est retourné deux fois le soir à Béthanie pour y passer la nuit et qu'il est retourné chaque fois le lendemain matin à Jérusalem. Ce n'est pas « historiquement » exact, nous apprend Thiel, car Jésus ne serait en réalité venu qu'une seule fois à Jérusalem et serait entré dans le temple. Il s'agit donc à nouveau d'un triplement du même fait.

Le lecteur n'aura guère envie de voir d'autres doublons et triplons de la découverte de Thiel. Mais il se sera entre-temps posé de plus en plus la question de savoir pourquoi Thiel recherchait avec tant d'ardeur des doublons et même des triplons ? Parce qu'il se sentait obligé de trouver le plus grand nombre possible de répétitions, car c'était la seule façon pour lui d'étayer son hypothèse des trois couches par les observations « réelles » nécessaires.

Thiel résume un autre grand groupe d'observations dans l'évangile de Marc sous la rubrique « incohérences ». Cette fois-ci, on ne peut qu'être d'accord avec le critique dans presque tous les cas. Car parmi ces incohérences, on trouve les contradictions (que nous connaissons déjà) sur la manière dont Jésus révèle « publiquement » à la foule le secret du Messie qu'il vient de demander à ses disciples de garder secret (Marc 8:30 sqq.). De telles contradictions ainsi que des invraisemblances logiques et linguistiques ont été constatées depuis longtemps dans l'évangile de Marc. Thiel a également observé à juste titre que certains passages semblent être assemblés comme une mosaïque.

Toutes ces observations ont permis à Thiel de formuler une hypothèse sur la structure et l'origine de l'évangile de Marc, hypothèse dont on peut certainement dire qu'elle est très originale.

Les « répétitions », et plus précisément les triples répétitions, ont été déterminantes dans la construction de la thèse. Selon Thiel, *« il est difficile de trouver une autre explication que le fait que, dans l'évangile de Marc, différentes couches se sont fondues les unes dans les autres ».*[171] Et en effet, le fait des triples répétitions prouve une triple stratification ! Mais comment distinguer ces trois couches ? Il n'est pas si difficile de les séparer proprement les unes des autres si l'on sait, comme Thiel, utiliser correctement les « incohérences ». Thiel excelle dans cet art ; et son plus grand talent de séparateur de couches a produit un résultat étonnant : *« Trois sous-évangiles complets et stylistiquement irréprochables »* apparaissent dans l'évangile de Marc. L'origine de l'évangile de Marc, jusqu'alors plongée dans l'obscurité, est ainsi soudain éclairée d'une lumière très vive.

Selon Thiel, conformément à sa découverte des trois sous-évangiles, il faut imaginer l'histoire de la genèse du principal évangile canonique de la manière suivante : l'auteur chrétien primitif, que nous appelons l'évangéliste (canonique) Marc, était entré en possession de trois écrits évangéliques. Ces trois sous-évangiles différaient « apparemment » presque toujours fortement les uns des autres quant à leur contenu, bien qu'ils ne fassent « au fond » que relater les mêmes évènements sous des déguisements différents. Or, notre auteur « chrétien primitif » n'était malheureusement pas doté d'une vision spirituelle assez aiguisée pour reconnaître l'identité des évènements racontés (de manière trois fois différente). Dans sa simplicité, il considérait tout comme des évènements fondamentalement différents ; il ne reconnut même pas les deux repas miraculeux comme des doublons, bien que ces récits, justement, se présentent assez clairement comme tels, puisqu'ils concordent dans presque toutes les phrases. Quel dommage, se disait ce « chrétien primitif », que ces trois écrits « sacrés » circulent de façon si isolée dans les assemblées ; ne serait-ce pas une occupation gratifiante et méritoire que de fondre ces trois choses séparées en une grande unité ? Aussitôt dit, aussitôt fait. Mais la tâche n'était pas si facile. Car notre auteur ne voulait pas recopier les trois sous-évangiles l'un après l'autre, dans l'ordre, mais emboîter leur masse totale de manière si artistique qu'il en résulterait quelque chose comme une coulée uniforme – c'est ce que nous

apprend Thiel. Et vraiment : le projet a réussi ! Il en résulte, par d'habiles manœuvres d'emboîtement, un nouvel et grand évangile, précisément l'évangile canonique de Marc, que pour l'évangéliste, parce qu'il était un « chrétien primitif » pieux, *« les paroles de ses trois sources signifiaient la vérité sacrée »*, a fait qu'il a copié ses modèles *« scrupuleusement, sans perdre un seul mot »*.[172] Oui, sa conscience et sa réticence à modifier des écrits communautaires reconnus étaient si grandes que, lors du processus d'emboîtement, il juxtaposait les différents morceaux des trois écrits de base de manière purement mécanique, dure et hachée, un peu comme des briques de différentes origines sans aucun mortier de liaison. Il aurait été facile pour l'auteur d'éliminer les cassures résultant de ce procédé mécanique en supprimant ou en ajoutant quelques mots (entre deux morceaux) et d'obtenir ainsi une transition en douceur, mais il était, comme nous l'avons dit, un « homme profondément religieux », pour qui même le plus petit ajout signifiait déjà une profanation du texte des écritures sanctionnées. Il est étrange que le pieux évangéliste n'ait pas été le moins du monde dérangé par les dommages qu'il a causés dans d'autres directions ; car c'est justement la juxtaposition mécanique de parties d'origines différentes qui a donné naissance aux nombreuses « incohérences » (contradictions, sauts de pensée, invraisemblances) ! Pour le chercheur de strates qu'est Thiel, le fait que l'auteur ait procédé de manière aussi mécanique et pédante doit être considéré comme une grande chance. En effet, de tels « points de rupture » du texte « révèlent » au chercheur de strates les points de l'évangile de Marc d'aujourd'hui où deux strates différentes se sont jadis emboîtées ou juxtaposées, c'est-à-dire où chaque fois une source s'arrête et l'autre commence.

Thiel lui-même sent qu'avec son hypothèse de l'emboîtement, il en demande beaucoup au lecteur et écrit :

> *« Je suppose aussi que certains commencent maintenant à secouer la tête à propos de l'évangéliste Marc : est-il donc possible qu'un compilateur colle à ce point aux mots de ses sources ? Qu'il préfère former des phrases dénuées de sens plutôt que d'omettre un seul petit mot ? »*[172]

Mais il faut s'accommoder du « fait », aussi singulier soit-il, nous console Thiel. À son grand regret, Thiel se voit tout de même contraint d'admettre quelques exceptions ; et en faisant cette concession, il sape lui-même involontairement la justification principale de son hypothèse en matière de psychologie religieuse. La séparation des prétendues couches n'est en effet possible pour Thiel que parce qu'il s'imagine que les « incohérences » sont nées de l'emboîtement mécanique des différentes pièces, et qu'il laisse entendre que ce procédé est conditionné par la réticence du pieux auteur à apporter la moindre modification au texte des trois sources. Or, soit cette pieuse crainte de la moindre modification existe, soit elle n'existe pas. Si Thiel est contraint d'admettre que l'auteur a tout de même modifié quelques fois le texte de son modèle, c'est la meilleure preuve que cette prétendue crainte n'existait pas. *« Minuscules retouches, petits pédantismes »* : c'est par de telles tournures que Thiel cherche à justifier la situation, si fatale pour le fondement psychologique de sa thèse. Mais une fois, il doit même mettre sur le compte de l'évangéliste prétendument timide *« un ajout assez important, à savoir la comparaison des deux miracles de multiplication des pains »*.[173] Thiel excuse vivement cette fatalité, l'auteur n'aurait ainsi *« rien voulu d'autre que de l'ordre, de l'ordre allemand pour ainsi dire »* ! Regardez ce « chrétien primitif » avec son sens de l'ordre allemand ! Et pourtant, dans la plupart des cas, cet homme d'ordre « par pédanterie » laisse tranquillement les « incohérences » nées de sa méthode mécanique d'emboîtement ! Bien qu'il lui aurait été facile d'éliminer ces nombreux points de rupture, qui perturbent gravement le sens, par de « petites retouches ». Mais il n'a pas effacé les incohérences, les contradictions et les sauts de pensée, c'est-à-dire qu'il n'a pas voulu les éliminer ; il les a volontairement laissées – mais pas par timidité devant la sainteté du texte de ses sources (car une timidité si souvent suspendue n'est tout simplement pas une timidité réelle, ni efficace !) Si la « timidité pieuse » doit donc être écartée comme explication de l'abandon volontaire d'incohérences perturbant le sens, aucune autre raison raisonnable ne peut être trouvée pour ce comportement étrange. La stupidité ou la négligence ne peuvent pas être invoquées comme motifs d'explication, car selon Thiel, il est certain que l'auteur faisait

« effectivement » très attention aux éventuelles incohérences, car il retouchait de temps en temps, c'est-à-dire selon son bon vouloir. D'ailleurs, Thiel lui-même attribue les contradictions et les sauts d'idées qui en résultent non pas à la négligence, mais à la pieuse timidité du compilateur. Si cette prétendue timidité (par le fait de l'« exception ») s'avère inefficace dans les faits, c'est-à-dire inexistante, toute la construction d'hypothèses de Thiel s'effondre. La catastrophe critique est encore plus lourde de conséquences si nous nous rendons compte que la grande majorité des prétendues « répétitions » ne sont que des productions arbitraires de l'addiction aux doublons de Thiel.

Thiel pense également avoir trouvé « une preuve directe » de la composition de l'évangile de Marc à partir de différentes couches (sources), et ce du point de vue du style : *« à savoir dans le fait qu'il y a des récits très descriptifs et des récits très constitués »*. Mais sans parler du fait que ce moyen de distinction stylistique permettrait tout au plus d'isoler deux couches, mais pas trois (comme le demande l'hypothèse), il est facile de constater, précisément à partir des « sources » elles-mêmes séparées par Thiel, que cette méthode de séparation stylistique est totalement insoutenable. Il suffit d'examiner les récits de miracles dans les trois couches (tels que Thiel les a énumérés séparément à la fin de son livre) : ils sont tous construits et racontés de manière tout à fait similaire du point de vue stylistique (à savoir de manière descriptive et dramatiquement mouvementée), aussi bien par le prétendu auteur de la source A (par exemple l'histoire du possédé de Gerasa et de la petite fille de Jairi) que par l'auteur B (l'homme à la main desséchée, l'aveugle de Jéricho) et également par l'auteur C (le goutteux, la fin du Baptiste). Il s'avère donc que Thiel lui-même ne sait pas faire un usage conséquent de sa méthode de séparation stylistique dans la pratique (de ses sources séparées).

La tentative de Thiel de prouver la formation de strates dans l'évangile de Marc n'a pas non plus donné de résultat positif, bien que ce critique ait pu lui aussi s'appuyer en partie sur des observations réelles (incohérences). Le véritable siège de toutes les difficultés n'a

bien sûr pas été soupçonné par Wendling, ni même par Thiel. Son regard reste fixé sur l'évangéliste canonique Marc, c'est-à-dire sur le prétendu compilateur qui aurait assemblé de manière artisanale trois sous-évangiles pour former l'évangile principal. Il oublie ainsi complètement que d'autres existences problématiques demandent à être prises en considération, à savoir les auteurs des sous-évangiles. Selon Thiel, les trois auteurs doivent certes rapporter « en principe » les mêmes faits « historiques » – mais comment racontent-ils chacun « le même » évènement de base ? Supposons que l'auteur A ait écrit des vérités pures et nues, les auteurs B et C auraient dû considérer qu'il était de leur devoir de revêtir les différentes vérités nues de toutes sortes d'habits de contes. Rappelons que le récit du baptême est devenu, par une transformation mystique des faits, le récit de la transfiguration. Comme un fait « historique » ne peut pas se transformer lui-même, il faut bien que tel ou tel « auteur » (B ou C ou B et C) ait toujours mis la main (son imagination) à la pâte. (Dans le cas des triples répétitions, B et C doivent avoir agi comme des artistes de la transformation). En bref : Thiel ne remarque pas du tout ce qu'il fait de monstrueux « dans les coulisses » de sa scène d'hypothèses. Il fait en effet des sous-évangélistes B et C qu'il a découverts des fabulistes de premier ordre ! Ainsi, dans l'hypothèse de Thiel aussi, le véritable problème est inconsciemment déplacé du point « a » au point « b ». Si Thiel voulait objecter que l'auteur B (et C) n'a pas composé lui-même de poèmes, mais qu'il n'a fait que transcrire fidèlement ce qu'il a puisé dans la tradition orale, cela signifierait simplement un nouveau déplacement du problème vers l'anonymat, c'est-à-dire une fuite dans la légende communautaire. Rien ne serait gagné ou expliqué par une telle tactique de déplacement ; car on ne peut pas ignorer que certains « chrétiens primitifs » ont dû fortement réinterpréter les faits « historiques ». Mais le fait que de telles épiphénomènes de poésie étaient impossibles dans le monde réel des chrétiens primitifs, et pourquoi, n'a besoin que d'être mentionné, et non d'être discuté plus longuement. Nous clôturons ces dossiers en plaçant ici la couronne des découvertes de Thiel :

> *« Un résultat intéressant : selon B, Jésus n'a pas été capturé à Gethsémani, mais dès le repas pascal ».*(174)

Il est vrai qu'on a fait de la poésie dans le « christianisme primitif » – en supposant que Thiel ait raison avec son hypothèse originale des trois sous-évangiles de Marc, ce qui n'est pas le cas, comme on peut le constater.

Au terme de ce chapitre, nous saisissons l'occasion de jeter un rapide coup d'œil rétrospectif sur le début de celui-ci, où il a été brièvement question du « mystère du Messie ». Comme on le sait, Marc rapporte que Jésus, dans la première période de son apparition, a interdit qu'on le désigne comme le Messie. Plus d'un théologien s'est creusé la tête à propos de ce secret et a supposé qu'il avait une signification profonde. Mais l'affaire trouve une explication tout à fait banale : il s'agit simplement d'une manœuvre tactique, d'une mesure de composition que le collectif médiéval des rédacteurs d'évangiles a jugé bon d'appliquer.

Le lecteur se souvient du problème difficile : combien de temps l'activité publique de Jésus a-t-elle duré ? Comment donc ? se sont demandés les auteurs des évangiles. Si nous présentons les choses de telle sorte que Jésus se distingue dès le début par la proclamation publique de sa dimension de Messie, alors nous n'irons pas loin avec toute l'histoire de Jésus. Car dans la dure réalité du milieu juif, un homme qui aurait excité le peuple par une telle prétention blasphématoire ne serait pas resté en liberté pendant une semaine. Or, pendant environ un an, le Maître devait pouvoir errer avec ses disciples en Galilée (et en partie en Judée) sans être contesté, afin d'avoir le temps de proclamer toute la plénitude de son enseignement sur le royaume des cieux et de prouver sa messianité par de nombreux actes miraculeux. Afin de rendre crédible une si longue période de mission ininterrompue de Jésus parmi les juifs, on a inventé la solution de traiter et de garder dans un premier temps comme un secret la qualité de messie de Jésus dans l'un des évangiles (l'évangile de Marc) ; car ainsi, les adversaires n'étaient pas au courant de la chose blasphématoire et laissaient « naturellement » le rabbin prêchant sans dommage pendant un certain temps.

On constate à maintes reprises que l'organisation des rédacteurs médiévaux des évangiles a fait l'objet d'une réflexion approfondie lors

de la construction poétique de la partie « historique » de l'histoire de Jésus. Nous reviendrons dans le dernier chapitre, mais dans un autre sens, sur la question du Messie (chapitre 8).

CHAPITRE 6

Les fantômes de la pensée en tant que rédacteurs d'évangiles

Les strates sont le résultat d'un processus. Lorsque l'on parle de strates (ou de sources) dans les évangiles, on entend par là que ces strates ont subi un processus de développement littéraire avant d'obtenir la forme finale dans laquelle elles se présentent aujourd'hui. Si l'on parvenait vraiment à constater la formation de couches (en particulier dans l'évangile de Marc), on aurait théoriquement la possibilité de nettoyer l'image prétendument « originelle » de Jésus, c'est-à-dire celle qui n'a pas encore été altérée, des couches de saleté contaminantes de la « légende communautaire » – comme on le sait, l'objectif ardemment souhaité de toute critique théologique libérale. Depuis que Marc a la réputation d'être l'évangile le plus ancien, il a bien sûr toujours été l'objet le plus remarquable de l'art du marquage théologique. Nous avons déjà examiné deux hypothèses de stratification concernant l'évangile de Marc et nous avons dû les rejeter comme étant des spéculations publiques erronées. Et voilà qu'au milieu de ce compte-rendu, la toute nouvelle tentative de ce genre me tombe dessus. L'auteur de ce nouveau travail annonce à haute voix et avec confiance qu'il a définitivement résolu le problème de la formation des couches dans un sens positif. Nous n'hésiterons donc pas à examiner sa toute nouvelle hypothèse avec l'attention qu'elle mérite.

3. *Le devenir de l'évangile de Marc selon l'hypothèse d'E. Hirsch*

Le nouvel ouvrage en deux volumes du théologien E. Hirsch sur l'histoire des débuts de l'Évangile[175] suscite notre intérêt, ne serait-ce que parce que l'auteur rejette l'approche de l'histoire des formes actuellement à la mode et revient (comme d'ailleurs Thiel avant lui) *« aux méthodes strictes de la critique littéraire de la recherche allemande classique sur les Évangiles »*. La critique littéraire du Nouveau Testament n'est plus appréciée par la génération actuelle de théologiens, surtout parce

qu'il est apparu de plus en plus clairement avec le temps qu'elle ne peut produire que des résultats contradictoires, par exemple en ce qui concerne la question synoptique, et qu'elle agit comme un corrosif sur les données « historiques » de la vie de Jésus. Hirsch veut justement montrer que de la fleur de la critique littéraire, une abeille intelligente peut aussi extraire un excellent miel « historique ». Hirsch a soigneusement éliminé les couches de déblais légendaires inutiles et mis à nu, à la vue de tous, la roche granitique de l'« histoire » de la vie de Jésus. Comme il y a un risque que celui qui ne connaît pas exactement la matière synoptique soit écrasé sans défense par le poids de l'érudition de Hirsch – le critique a traité son sujet difficile avec beaucoup d'application et de perspicacité jusque dans les moindres détails – nous devons d'autant plus examiner en profondeur la manière critique dont Hirsch est parvenu à son résultat « positif ». Nous répartissons notre examen de la dernière hypothèse en trois chapitres et intitulons les discussions du présent chapitre comme suit : les fantômes de la pensée en tant que rédacteurs d'évangiles.

Hirsch, comme il le mentionne, s'occupe depuis des années de l'analyse critique littéraire de l'évangile de Marc et il n'indique nulle part qu'il doit l'inspiration de l'idée directrice de son hypothèse à une tierce personne. La similitude des grandes lignes de sa thèse avec la spéculation de Thiel est d'autant plus frappante. Celui-ci croit avoir constaté dans l'évangile de Marc trois sous-évangiles qui auraient été mécaniquement imbriqués les uns dans les autres par un rédacteur. À notre grande surprise, nous apprenons maintenant de Hirsch qu'il a également « découvert » un rédacteur qui effectuait tout aussi mécaniquement un travail d'emboîtement similaire. La seule différence réside dans le fait que chez Hirsch, le rédacteur n'a pas « emboîté » trois sous-évangiles, mais deux (la comparaison avec le plombier est de Hirsch).[176] Alors que le contenu des trois sous-évangiles de Thiel est tout à fait différent, les deux écrits originaux de l'hypothèse de Hirsch ne se révèlent pas totalement indépendants, Les deux ont en commun, outre des parties différentes, une grande partie de la matière narrative.

Avec les deux sous-évangiles identifiés par Hirsch, nous ouvrons le test de l'hypothèse de Hirsch. Il identifie la première de ces couches ou sources comme Marc 1, la seconde comme Marc 2. Comme toujours, nous nous concentrons maintenant sur les auteurs présumés de ces écrits. Que peut nous dire Hirsch à leur sujet ?

Nous entendons de l'auteur Marc 1 qu'il raconte, en tant que témoin oculaire, ce qu'il a lui-même vécu dans ses rapports avec Jésus. Ce « fait » suffit à mettre notre attention dans le plus haut degré de disponibilité. Lorsque Hirsch s'est penché sur les qualités d'écrivain de ce témoin oculaire, il a eu une heureuse surprise : Marc 1 s'est révélé être le modèle du bon rapporteur compétent. Hirsch nous assure qu'il n'y a pas et qu'il n'y a jamais eu dans le monde de personne plus apte à être biographe que notre Marc 1. Bravo pour cette grande découverte ! L'idéal du biographe est devenu réalité en Marc 1 et avec lui. Cet auteur « chrétien primitif » *« n'était pas un réflecteur »,* mais propose *« une histoire simple et transparente ».* Ce qui le caractérise, c'est *« la restitution simple et véridique de ce qui a été vécu, sans fioritures ».* Une *« clarté, une concision et une détermination merveilleuses »* caractérisent sa méthode de travail d'écrivain unique en son genre. De cet idéal de biographe, *« rien n'est enjolivé, rien n'est transfiguré ».* Nous apprenons donc de ce témoin oculaire la vérité nue et pure et la réalité en rien ternie de la vie « historique de Jésus. » Hirsch, comme il le souligne plus d'une fois, n'a pu constater aucune falsification du souvenir chez ce premier narrateur. Jésus a donc sans aucun doute trouvé dans Marc 1 l'idéal d'un biographe qui fait des références objectives. – L'image que Hirsch nous donne de l'auteur du deuxième sous-évangile est bien différente ! Pour cet auteur de Marc 2, il faut toutefois invoquer comme excuse le fait qu'il n'a pas écrit ce qu'il a vécu en tant que témoin oculaire, mais qu'il a d'une part travaillé sur des modèles déjà existants par écrit, et d'autre part qu'il a été contraint de puiser dans la tradition orale. Marc 2 n'est en fait qu'un compilateur, pas un rapporteur original. Et quelle tâche littéraire – selon Hirsch – cet auteur « archi-chrétien » s'était-il fixée ? Selon Hirsch, il existait déjà trois évangiles différents à son époque, qui se situerait dans les années soixante. L'un d'eux, le plus précieux, vient d'être présenté au lecteur : il s'agit de la biographie objective de la vie

de Jésus par le « témoin oculaire » Marc 1. La deuxième partie – que Hirsch appelle « la source des Douze » – est loin d'être aussi précieuse que Marc 1, car elle a été écrite un siècle plus tard et, selon Hirsch, elle est déjà si profondément imprégnée de la légende communautaire qu'il est impossible d'en extraire avec certitude un « noyau d'authenticité ». (Le troisième sous-évangile prétendument encore existant ne nous intéresse pas encore dans ce contexte). L'auteur Marc 2 se serait dit – comme tant d'autres hommes « chrétiens primitifs » – qu'il n'y avait pas d'autre solution : on ferait une bonne œuvre, dans le but d'étayer « historiquement » notre culte « moderne », si l'on fusionnait en une seule unité les deux écrits communautaires qui circulent séparément (Marc 1 et la Source des Douze). (Selon Hirsch, notre auteur n'aurait « en fait » pas travaillé sur deux évangiles ensemble, mais seulement *« réorganisé l'ancien évangile en vigueur dans sa communauté »* en le modernisant à l'aide d'une autre écriture de la communauté (Source des Douze), c'est-à-dire en le mettant au service du « culte » des années soixante (ce qui ne signifie sans doute rien d'autre que la « collaboration » de deux sources).[177] Il mit aussitôt son projet en pratique. Nous sommes attentifs lorsque nous entendons Hirsch dire que Marc 2 ne comprenait pas son travail de fusion comme un assemblage purement mécanique, qu'il ne se contentait donc pas de jouer au maître plombier. Le texte « sacré » des évangiles reconnus ne l'effrayait pas dans sa poitrine de « chrétien primitif » : c'est pourquoi il n'avait pas besoin de fournir un travail artisanal, mais pouvait pétrir et façonner la matière narrative selon ses idées « artistiques ». Les préoccupations chrétiennes n'avaient bien sûr pas leur place dans une telle attitude psychologique de l'auteur et, comme nous l'avons dit, elles n'existaient même pas. (Oublions pour l'instant qu'un auteur d'évangile « chrétien primitif » avec un tel état d'esprit est impossible).

Marc 2, tel que l'a découvert Hirsch, est donc un auteur qui maîtrise ses sources. S'il le juge nécessaire, il n'hésite pas un instant à maltraiter directement le texte, à le morceler et à en jeter des parties à la poubelle littéraire. Qu'est-ce qui pourrait l'inciter à considérer et à traiter les évangiles sanctionnés différemment et de manière plus prudente et conservatrice que n'importe quel écrit profane !

L'évangile « témoin oculaire » de Marc 1 permet d'étudier la brutalité de ce traitement. Comment Marc 2 a-t-il traité cet évangile le plus précieux, le plus connu et le plus respecté de la chrétienté primitive ? En un mot comme en cent : il est passé *« comme avec des ciseaux de haie sur le récit du premier narrateur »*.[178] Afin de faire de la place pour les morceaux de son deuxième modèle (source des Douze), il a coupé sans hésiter dans le premier modèle ce qui lui semblait « inférieur » ! Et il ne s'agit pas seulement de quelques mots ou de petites phrases, mais aussi de nombreuses parties de récit. Par exemple, il supprime (soi-disant par intérêt « cultuel » !) les paraboles de la semence qui pousse toute seule et du grain de moutarde, pour en insérer une autre, celle du semeur. À son goût (il n'y avait donc pas d'intérêt dogmatique et cultuel !), cette dernière parabole était plus belle et plus appropriée, bien qu'en tant que produit de la « légende », elle n'ait pas été une « vraie » parole de Jésus.[179] Hirsch n'a pas vraiment compris si Marc 2 était un compilateur habile ou maladroit. Une fois, il dit de lui : *« Il détruit la situation scénique »*.[180] Ou encore : *« Il répète une fois de plus une description avec des raccords impossibles et obtient ainsi une représentation maladroite »*.[181] D'une manière générale, il ne trahit *« nulle part une vision claire de la succession historique de l'activité de Jésus »*.[182] Mais à côté de cela, nous entendons qu'il parvient, par des biffures judicieuses, à une bonne construction bien réfléchie. La marotte littéraire de Marc 2 est de créer occasionnellement des variations stylistiques en exprimant une chose avec d'autres mots que ceux de ses modèles. Il transforme arbitrairement (mais sans doute pas pour servir le culte « moderne » de son époque !) un esprit impur en « légion » ![183] L'histoire de la multiplication des pains pour les 4 000 personnes dans l'évangile des témoins oculaires ne lui plaît pas en grande partie, c'est pourquoi il la réécrit énergiquement ! (Hirsch pense certes que ce n'est pas Marc 2, mais la légende communautaire qui a été si fortement « transformée »). Ce sont surtout les chiffres « historiques » de cette histoire de distribution de nourriture qui ne plaisent pas à l'auteur. C'est pourquoi il transforme les 4 000 en 5 000. Les 7 pains, quelques poissons et les 7 corbeilles (chez Marc 1) deviennent sous sa plume 5 pains, 2 poissons et 12 corbeilles ! Dans l'ensemble, Hirsch doit déclarer que le compilateur lui-même est un

« transformateur indépendant » ou, pour le dire plus clairement, un poète. Il ne peut donc « en fait » pas vraiment être question de « service du culte » ; car : *« Pour la grande majorité de ses modifications, Marc 2 n'a certainement pas de tradition derrière lui ».*[184]

Comme le confirme notre bref aperçu, Hirsch a effectivement réussi à « découvrir » en Marc 1 et Marc 2 deux auteurs d'évangiles « chrétiens primitifs », dont chacun représente à sa manière une individualité d'écriture bien marquée. Ces deux hommes n'apparaissent-ils pas d'une plasticité saisissante ? Bien que nous soyons tentés de prendre immédiatement les deux auteurs à partie de manière critique, nous nous en tiendrons à nous-mêmes et introduirons d'abord comme il se doit l'homme auquel Hirsch a attribué le titre de plombier.

Après que Marc 2 eut achevé son travail de compilation « transformatrice », le résultat escompté de ses efforts était qu'à côté de l'Évangile originel objectif du « témoin oculaire », le nouvel Évangile subjectif mélangé était apparu. Dans l'église de Marc 2, deux évangiles étaient donc « en vigueur » ! Curieusement, le premier évangile sanctionné, Marc 1, n'a pas été immédiatement supplanté par le nouvel évangile concurrent, malgré la dégradation et les critiques de Marc 2, nous assure Hirsch. Il avait survécu à tous les mauvais traitements et était désormais « considéré » comme un écrit communautaire reconnu ! Il était probablement « considéré » comme un passe-temps agréable et édifiant de comparer, par exemple, les données chiffrées dans les histoires de multiplication des pains des deux écrits. Est-il donc possible que l'œuvre du « poète » Marc 2 ait été intégrée ? avons-nous demandé avec étonnement. Certainement, répond Hirsch, car la tante très active (« Légende communautaire ») avait depuis longtemps préparé le terrain spirituel pour de tels écrits « modernes ».

Les deux évangiles Marc 1 et Marc 2 coexistent donc désormais et sont « considérés » comme équivalents. (Hirsch ne doute pas un seul instant de ce « fait ». Ce critique oublie complètement qu'un nouveau problème très fatal se pose ici et qu'il veut à juste titre être pris en considération). Le fait que les deux évangiles coexistent a stimulé la

réflexion d'un troisième « chrétien primitif », que Hirsch appelle « R » (rédacteur). Le résultat de ses réflexions fut la décision de réunir ces deux écrits communautaires et de créer ainsi un évangile principal. La manière dont « R » a procédé à cette fusion nous intéresse au plus haut point. Car il s'est avéré, selon Hirsch, que « R » est au moins un jumeau spirituel du rédacteur de Thiel, sinon identique à lui. Son procédé d'emboîtement était en effet tout aussi mécanique que dans le cas précédent. Pour ne pas perdre un seul mot des deux modèles, « R » monte sa machine biographique comme un mécanicien. Il n'est donc pas étonnant que des « confusions scéniques » apparaissent entre ses mains, précisément les « incohérences » que nous connaissons de l'hypothèse de Thiel. Frère jumeau du rédacteur de Thiel, « R » éprouve lui aussi une telle répugnance à omettre un mot de ses sources au point d'accepter des *« monstruosités de syntaxe »* plutôt que d'omettre un petit détail ![185] Cela ne le dérange pas non plus de laisser parfois une contradiction flagrante qui s'est produite lors de l'emboîtement mécanique.[186] La ressemblance entre « R » et le rédacteur de Thiel s'accroît de façon étonnante par la constatation que chez « R » également, la « timidité » face à la formulation des modèles est si souvent suspendue qu'il ne peut justement pas être question de « timidité » comme attitude fondamentale de la psychologie chrétienne. L'homme « timide » bricole, quand cela lui chante, sans se soucier de la formulation « sacrée » des évangiles « en vigueur » ! Ce faisant, ce « plombier » se révèle parfois être un auteur moins bête qu'il ne le prétend. Il sait en effet, par un ajout judicieux, donner à une chose *« une gravité aussi fondamentale que possible »*.[187] Il enrichit également (de lui-même) le texte des modèles avec des phrases plus longues, qui témoignent parfois d'une bonne réflexion. La plupart du temps, ses ajouts consistent cependant en des « compléments pédants et tardifs » qui semblent totalement inutiles aux endroits concernés, si bien que l'on se demande avec étonnement pourquoi « R » n'a pas préféré apporter ses « améliorations » là où elles étaient urgemment nécessaires en raison d'une « incohérence ».

Nous devons enfin porter un jugement critique sur les trois auteurs d'évangiles chrétiens primitifs « découverts » par Hirsch.

Rappelons d'abord que l'existence de ces trois personnages est née d'un processus de spéculation du critique littéraire Hirsch.

Comme l'indique Hirsch, « R » aurait effectué son travail de fusion dans les années 70, donc pas longtemps après la prétendue rédaction de Marc 2. Comme il est « notoire » que la légende communautaire fonctionnait en permanence et à plein régime dans ces années-là, Hirsch trouve tout à fait normal et contemporain que « R », en tant qu'auteur d'évangiles, s'en tienne sans souci à la légende. Selon Hirsch, c'est à « R » que nous devons, dans le chapitre 6 de l'évangile de Marc, la modification des mots « fils de Joseph » en « fils de Marie », si importante du point de vue dogmatique (naissance virginale). Cela prouverait que « R » n'a pas le moindre scrupule à remanier la formulation de ses sources. Le peu de scrupules qu'il a à cet égard est mis en lumière par la découverte de Hirsch suivant laquelle ce « chrétien primitif » a même eu le courage sacrilège de mettre dans la bouche de son Seigneur ressuscité des proverbes qu'il avait lui-même composés.[188] Et ce même homme, selon Hirsch, aurait été au même moment un rédacteur d'évangiles si pieux qu'il n'aurait tout simplement pas pu se résoudre, dans son cœur de chrétien, à supprimer ne serait-ce que le plus petit et le plus insignifiant mot de ses modèles ! Ainsi, le jugement sur « R » est déjà prononcé. Il est le suivant : la psychologie métissée qui s'est révélée démasque le prétendu chrétien originel « R » comme un fantôme de la pensée. Mais cet homoncule n'a pas été créé dans la centrale médiévale des faussaires, « R » est un produit de l'imagination du chercheur de strates moderne Hirsch. Ce qui, dans le chapitre précédent, a dû être mis en avant contre l'existence historique du rédacteur de Thiel, touche maintenant également « R » dans les moindres détails, de façon dévastatrice, dans la moelle « historique » de sa vie ; car les deux « personnalités » sont identiques dans leur essence la plus intime.

Mais maintenant, le « témoin oculaire » Marc 1 ! Hirsch trouve à peine les mots pour louer l'excellence de cet évangéliste. Nous nous souvenons que cet auteur, en tant que compagnon de Jésus, raconte ce qu'il a lui-même vécu, et ce avec une objectivité sans pareille. De

manière concise, claire, sans aucun embellissement, il rapporte la vérité toute nue ! *« Il s'agit d'un homme qui vit entièrement dans l'observation de la réalité et pour qui la forme d'expression naturelle est le mot qui désigne, qui rend le processus présent à l'œil et à l'oreille et qui est sobre et concis dans son objectivité. »*[189] Hirsch nous réserve encore une surprise toute particulière : il est en effet en mesure de révéler quelle personne « historique » se cache derrière l'anonyme Marc 1. Et qui est cet auteur de *« l'autodiscipline la plus stricte »*, pour qui la réalité qu'il devait décrire est « sacrée » ? Ce n'est autre que – Pierre ! Même les théologiens de bonne foi seront déconcertés par une telle révélation. Comment ? Pierre, le visionnaire reconnu, la tête brûlée et le fonceur, serait en même temps un homme de la « discipline la plus stricte », de l'« objectivité d'airain », avec une *« acuité sensuelle de l'observation »*[190] ? Un mélange psychique original !

Une autre surprise, cette fois-ci aussi pour les théologiens les plus jeunes : jusqu'à présent, tous les chaires de théologie historique du Nouveau Testament (en particulier, ces dernières décennies encore, les historiens de la forme) enseignaient que la nouvelle de Jésus n'avait d'abord été conservée et diffusée (pendant une ou même plusieurs décennies) que par voie orale ; il n'était pas possible de penser à un évangile complet écrit, du moins pour la première décennie après la mort de Jésus. Hirsch fait table rase de ces opinions et proclame : *« Un an après la mort de Jésus, ce récit [à savoir l'évangile de Marc 1-Pierre] était déjà là »*. Quelle chance que Pierre ait entrepris, immédiatement après le décès du Maître, de mettre par écrit ses expériences, ou plutôt de les dicter à un scribe, car lui-même, selon Hirsch, ne savait probablement pas écrire. En écrivant immédiatement ses souvenirs, Pierre a rendu un grand service au critique littéraire Hirsch. Pourquoi ? Si l'apôtre avait attendu une dizaine d'années avant de mettre ses paroles par écrit, ce géant de la réalité aurait lui aussi inévitablement été victime de la légende communautaire qui s'était entre-temps développée et répandue. Le moindre soupçon de trouble doit cependant être rejeté par Hirsch, car il n'y aurait sinon aucune obligation « historiquement » fondée de considérer l'évangile de Pierre comme absolument authentique, fidèle à la vérité et originel. Or, les efforts ardents du stratège Hirsch visent

précisément à mettre à jour le terreau historique absolument inaltéré de la vie de Jésus. Pierre doit donc en tout cas avoir immédiatement commencé à écrire ses expériences ! Et c'est ainsi que Hirsch a effectivement découvert que Pierre avait vraiment rédigé son évangile dès la première année après la mort de Jésus ![191]

Pierre, à la fois visionnaire et homme d'une objectivité d'airain, mérite encore pour un temps notre attention en tant qu'auteur d'évangiles.

Laissons Hirsch nous dire quelque chose d'intéressant sur certaines limites de son esprit et de son talent d'écrivain. Même si nous prenons l'évangile de Marc dans son ensemble (c'est-à-dire Marc 1 et Marc 2 ensemble), on ne peut pas nier que son contenu ne donne qu'un aperçu assez bref des évènements de la vie de Jésus. (Nous le reconnaissons à la surabondance des autres évangiles). Comme l'évangile de Pierre (Marc 1) est encore plus court que l'évangile complet, il est clair que Pierre n'a pas consigné tous les actes et paroles de Jésus, loin de là. Pourquoi ne l'a-t-il pas fait ? Sa limitation serait compréhensible si l'un ou l'autre des co-apôtres avait également décidé d'écrire les choses formidables vécues avec le Maître, en tenant compte en premier lieu des actes de puissance et des déclarations de Jésus que Pierre avait ignorés. Or, aucun des disciples n'a rédigé un deuxième évangile dans les premières années qui ont suivi la mort de Jésus. Si le désir de consigner par écrit ce qu'ils avaient vécu s'était manifesté si tôt, il ne fait aucun doute que les disciples auraient discuté ensemble de la manière d'écrire ce qu'ils avaient vécu. S'il s'était avéré que Pierre avait omis des choses importantes dans son évangile, le zèle des autres disciples aurait volontiers aidé la mémoire de leur co-apôtre. Pourquoi Pierre a-t-il malgré tout omis de communiquer beaucoup de choses importantes ?

Les éclaircissements que nous recevons de Hirsch sur ce point ne manquent pas de nous étonner. Celui-ci constate une mystérieuse « limite » dans l'entité spirituelle de l'écrivain Pierre.

> *« La force du narrateur réside dans la compréhension de la situation et dans l'appréhension de la réplique brève et riche de sens. La nature de la rencontre de Jésus avec les hommes ressort nettement ; sa confrontation intellectuelle avec son*

environnement n'est claire que dans la mesure où la réplique peut la saisir. C'est là que se situe la limite de son récit. Jésus doit avoir été dans son discours encore plus que ce qui sort de lui ».(192)

Traduit en langage savant, cela signifie que Pierre était bien capable de nous raconter ce que Jésus a fait, mais qu'il n'était pas en mesure de nous communiquer ce qu'il a dit. Ailleurs, Hirsch s'exprime plus clairement sur les lacunes de Pierre :

« Le récit ne donne aucune image de ce qui devait être le plus singulier et le plus enchanteur chez Jésus, de son discours et de son enseignement. De ce qu'il a dit... nous n'apprenons rien ou presque. C'est là que réside la barrière infranchissable de l'individualité de Pierre : pour saisir cela, il n'était tout simplement pas assez vivant spirituellement ».(193)

C'est tout de même une chose forte que Hirsch veut nous faire avaler. Le même écrivain, qui était merveilleusement capable de donner des descriptions claires des évènements, aurait été (en même temps) incapable de mettre par écrit les paroles de Jésus (même les plus importantes et les plus connues) en raison d'une étrange « barrière » spirituelle ! Si seulement nous savions ce que Hirsch veut vraiment faire comprendre par le prétendu fait de cette « barrière », ou s'il entend lui-même quelque chose de clair par là. Cela signifie-t-il que Pierre avait une excellente mémoire en général, mais qu'il avait une très mauvaise mémoire des paroles de Jésus ? Si la « limite » désigne une mémoire aussi catastrophique, les « faits » démentent cette explication : Marc 1 a en effet rapporté suffisamment de paroles de la bouche de Jésus dans le cadre de ses récits ! Pierre a donc su parfaitement garder en mémoire la situation et les mots (discours) qui s'y rapportent. Il fait également preuve d'une excellente mémoire pour les discours marquants de Jésus. La limite proclamée par Hirsch ne peut donc pas être rendue compréhensible par l'hypothèse d'une prétendue barrière de la mémoire. Mais comment expliquer autrement le prétendu fait de la barrière ?

En supposant que cette barrière provienne de la volonté de Pierre, cette hypothèse permet-elle de comprendre ? Pierre aurait-il eu l'intention de ne plus écrire de proverbes de Jésus ? Dans ce cas, il devrait y avoir une raison valable pour cette renonciation. En effet,

dans le prétendu évangile de Pierre, c'est justement ce qui est le plus important pour la communauté qui n'est pas communiqué : les instructions, les avertissements, les commandements du Christ concernant la conduite morale des chrétiens. Les premiers chrétiens n'auraient pourtant pas été moins désireux, dans la vie réelle, d'entendre tout ce que le Ressuscité avait dit sur telle ou telle question brûlante. Pourquoi Pierre n'a-t-il pas écrit cela aussi ? Pourquoi ne voulait-il rien rapporter à ce sujet ? La seule raison valable aurait pu être la suivante : parce que d'autres disciples avaient particulièrement pris en compte cet aspect de la prédication (absent chez Pierre) dans leurs évangiles. Mais cette seule issue possible, Hirsch se l'est lui-même complètement interdite en étant obligé de constater :

« Marc 1 doit être resté le seul évangile pendant un certain temps ».(194)

Cela signifie que lorsque Pierre écrivait, un deuxième évangile n'était donc pas en train de naître en même temps, dont la particularité (en tant que discours-écriture) aurait pu inciter le premier apôtre à faire le plus possible abstraction des paroles de Jésus dans son œuvre. Comme nous l'avons déjà souligné, Pierre n'aurait pas été un écrivain de comptoir ou un ermite dans la vie réelle, il aurait bien entendu gardé le contact avec ses camarades (disciples) réunis à Jérusalem lorsqu'il a enregistré ses (et leurs) expériences de Jésus. Bien qu'aucun autre co-apôtre (comme il le savait) n'ait voulu rattraper les discours importants du Maître dans un écrit complémentaire – car, selon Hirsch, ce deuxième évangile spécial de discours n'a été rédigé que bien plus tard, à peu près à l'époque où Pierre avait quitté Jérusalem – Pierre aurait-il délibérément omis de léguer à la communauté les déclarations les plus importantes de Jésus, aurait-il délibérément omis de satisfaire le besoin le plus urgent des nouveaux convertis ? C'est impossible du point de vue de la psychologie chrétienne primitive. Quel que soit l'angle sous lequel on aborde le problème de la barrière de Pierre, il s'avère toujours qu'il ne peut pas être résolu par des moyens naturels. Le problème réel nous joue des tours, c'est-à-dire qu'il s'agit une fois de plus d'un phénomène créé artificiellement. Ainsi, comme « R » avant lui, le

géant d'objectivité étrangement limité Marc 1-Pierre se détache de la structure de la construction d'hypothèses de Hirsch en tant qu'élément « historique ». Comme « R », Marc 1 s'évapore en un fantôme de pensée.

Régler ses comptes avec Marc 2 en tant que personnalité prétendument historique ne crée plus beaucoup de travail. En tant que « chrétien de légende », qui a osé s'attaquer à l'évangile « en vigueur » de Pierre comme avec des ciseaux, il se prive lui-même de sa vie historique – pour les raisons que nous avons déjà évoquées. Mais l'occasion est belle de se débarrasser enfin d'une expression excusable que tous les théologiens ont l'habitude de prononcer lorsque le problème, parfois agréable, parfois épineux, de la « légende communautaire » exige une explication de son existence énigmatique. L'expression est la suivante : la présence de la légende chez des auteurs chrétiens primitifs comme Marc 2 n'est pas étonnante, mais tout à fait compréhensible, car il s'agit ici de la deuxième génération chrétienne ! C'est justement – excusez ce fâcheux phénomène – la psychologie de la deuxième génération, accro aux légendes, à laquelle nous avons affaire. Cette explication mérite absolument qu'on s'y attarde. Si l'on souligne que le viol de la vérité nue par la légende doit être considéré comme un phénomène propre à la deuxième génération (et aux suivantes), on admet tacitement que la première génération chrétienne était bien entendu encore éloignée d'une telle pensée et poésie destructrice de la vérité. Pour reprendre le langage de l'hypothèse de Hirsch, avec « l'objectivité d'airain » de l'esprit d'objectivité de Pierre et sous le contrôle des autres co-apôtres, comment aurait-il pu venir à l'esprit des premiers chrétiens de jouer les poètes de légende ? Ce n'est qu'en proclamant la vérité pure que les disciples de Jésus ont pu envisager de tenter de recruter des coreligionnaires face à des adversaires aussi acharnés que méfiants. (Nous supposons ici, de manière hypothétique, que les autorités juives auraient permis aux disciples de faire une telle publicité, ce qui ne se serait pas produit dans la vie réelle pour les raisons évoquées dans la deuxième partie).

Hirsch doit lui aussi admettre qu'au moins la première génération a été éduquée à une stricte objectivité en ce qui concerne « l'historicité » des circonstances de la vie de Jésus sous la dure contrainte de la situation. Or, la deuxième génération de ces chrétiens ne serait pas séparée de la première par un abîme de pensée et de sentiment. Avec la deuxième génération n'a pas commencé un tout nouveau départ dans l'attitude fondamentale de l'esprit et de l'âme. Cela veut dire que la deuxième génération a grandi sous l'influence déterminante de la première. Dans la vie réelle, l'« objectivité d'airain » des histoires de Jésus aurait été inculquée à la génération suivante avec le lait maternel et aurait été transformée en une propriété intellectuelle inaltérable. Comment ces chrétiens éduqués dans l'objectivité de la vérité parentale auraient-ils pu avoir l'idée d'inventer soudainement des légendes sur Jésus contre leur meilleur savoir sanctionné ? Il suffisait que quelqu'un commence à le faire – et celui-ci aurait été immédiatement ramené à la raison (dans la vie réelle) par des témoins oculaires (dont certains auraient encore vécu) et par la référence à l'Évangile de Pierre, qui a été sanctionné par les faits. Le fait que « dans les faits » le déluge de légendes se soit abattu sur la communauté chrétienne au début de la deuxième génération – reste un phénomène totalement incompréhensible, c'est-à-dire qu'il doit sa véritable origine à une création artificielle. Certains chercheurs établissent un lien de cause à effet entre l'irruption de la légende et le passage du christianisme de la sphère judéo-palestinienne au monde hellénistique pré-asiatique. Nous préciserons plus loin le caractère insoutenable de cette thèse, dans le contexte de la prétendue naissance du dogme de l'Église primitive.

Il n'est donc pas possible de déclarer que l'ami des légendes et le poète de légendes Marc 2, représentant de la deuxième génération, a le droit d'exister historiquement ; lui aussi doit disparaître de la scène historique sur les planches de laquelle Hirsch l'a fait apparaître par magie avec son réflecteur d'hypothèses. Ainsi, le résultat de notre étude est désormais clair : Marc 1, Marc 2 et « R » sont, pour des raisons psychologiques chrétiennes, des auteurs d'évangiles impossibles ; ils se révèlent tous les trois être des créations

spéculatives du critique littéraire Hirsch. Dans les pages qui suivent, le même résultat est obtenu et confirmé d'un tout autre point de vue.

CHAPITRE 7

Un cas d'école sur la construction des strates

Tous les efforts du critique littéraire Hirsch ont pour but de prouver que l'évangile de Marc est composé de couches superposées (sources narratives). Il suffit alors d'enlever la masse des couches de légendes mythiques pour faire apparaître un noyau historique de la tradition de Jésus. On ne peut nier que Hirsch s'efforce honnêtement de procéder de manière scientifique, c'est-à-dire méthodique. La seule question qui se pose est de savoir si la méthode utilisée est irréprochable, si elle est valable. Pour mieux répondre à cette question, nous allons montrer, à l'aide de quelques exemples types, comment Hirsch procède lorsqu'il crée des strates.

La pleine compréhension des opérations qui suivent ne sera possible au lecteur que s'il ne néglige pas de lire les passages de Marc dont il est question dans l'une des nombreuses traductions modernes du Nouveau Testament. (L'étude du texte grec est superflue pour valider notre démonstration.) Le mieux est de se référer à la traduction proposée par Hirsch lui-même dans le premier volume de son ouvrage, car toute la matière y est organisée de manière claire selon les différentes strates trouvées.

Il n'est pas nécessaire de suivre pas à pas le déroulement de son analyse critique littéraire pour se faire une idée précise de la pertinence et de la valeur de la méthode de séparation des couches utilisée par Hirsch ; comme la qualité du vin, la qualité de la méthode se reconnaît déjà à quelques échantillons.

Notre analyste est donc tombé sur le verset 21b du chapitre 1, qui marque le début de la scène allant jusqu'au verset 27, dans laquelle Jésus guérit un homme possédé par un esprit impur dans la synagogue de Capharnaüm. En tant que passionné de stratification, Hirsch s'est surtout intéressé au lien entre cette scène et ce qui la précède et la suit. Juste avant, il est raconté (versets 16-20) comment

Jésus gagne comme premiers disciples des pêcheurs et entre avec eux à Capharnaüm. Après l'histoire de la synagogue, nous apprenons que le Maître se rend avec les premiers disciples de la synagogue dans la maison de Simon et André, où il guérit d'abord la belle-mère de Simon, puis, après le coucher du soleil, de nombreux malades accourus de la ville. Celui qui lit attentivement l'ensemble (c'est-à-dire les trois parties) l'une après l'autre et qui n'exige pas forcément d'un auteur d'évangile « chrétien primitif » un style de narration moderne et fluide, trouvera sans doute le récit un peu maladroit et cahoteux ici et là, mais néanmoins présenté dans une bonne succession, bien compréhensible. Certes, le lien (entre les trois scènes) pourrait être tissé de manière plus « élégante » ; mais l'essentiel est qu'il y ait un lien logique, et c'est le cas ici. Si l'on veut juger Marc en tant qu'écrivain, il ne faut jamais perdre de vue que ce « chrétien primitif » a écrit tout son évangile dans le style narratif de l'homme du peuple. Marc n'est pas un conteur de salon à l'éducation raffinée. Le fait que presque chaque phrase soit introduite par « et » est caractéristique de la lourdeur populaire de l'auteur. Dans l'évangile de Marc, c'est indéniablement « l'homme de la rue » qui raconte les évènements de la vie de Jésus. Celui qui, comme il se doit, considère ces débuts de Marc (liaisons) répétés avec une uniformité monotone avec « aussitôt », « et peu après », « et aussitôt après » ainsi que d'autres maladresses semblables, pour ainsi dire de principe, comme des particularités intrinsèques de l'auteur simple, ne trouve aucune raison de s'offusquer particulièrement de la lourdeur populaire (voulue) des transitions et des relations. Mais Hirsch cherche des couches, et il se dispense ainsi de toute considération nécessaire pour le « simple » narrateur. Nous nous étonnons seulement que le critique ne constate pas tout simplement autant de « points de rupture » qu'il y a par exemple de débuts de phrases maladroits en « et ».

Mais Hirsch a vraiment trouvé ce qu'il cherchait. En le lisant plusieurs fois, il l'avait découvert : *« L'histoire de la guérison du démoniaque (chap. 1:21-28) …fait éclater le contexte narratif naturel. »*[195] Voilà ce que veut dire Hirsch : cette histoire de démon (dans la synagogue de Capharnaüm) ne provient pas du « premier » auteur (Marc 1), mais a été coincée après coup de manière assez maladroite

dans le texte original par une seconde main (Marc 2). Selon Hirsch, cette scène coincée a fait éclater le contexte original. Les irrégularités suivantes « contraignent » Hirsch à cette hypothèse.

Premièrement, juste avant la scène de la synagogue incriminée, il est mentionné, à l'occasion de la vocation des disciples, que les quatre hommes pêchaient ou réparaient les filets. Il est donc impossible que le jour de la vocation ait été un sabbat, puisque de tels travaux n'auraient alors pas pu être effectués. Le verset 21, qui suit immédiatement la scène de l'appel, nous dit : *« Ils entrèrent dans Capharnaüm. Et aussitôt, le jour du sabbat, il entra dans la synagogue... »*. Il est vrai que la transition est peu habile, dans la mesure où l'on pourrait peut-être penser que la vocation précédente s'est déroulée le même jour de sabbat. Le même narrateur peut-il s'exprimer avec autant de désinvolture, de maladresse et d'ambiguïté ? demande Hirsch. Nous répondons : certainement ! Car c'est la manière de cet évangéliste de relier les choses de façon si maladroite. Mais Hirsch répond : non ! Ici, une deuxième main a dû insérer quelque chose et le corrompre. Mais même Hirsch peut laisser tomber ce premier atout s'il sait qu'il en a un deuxième, soi-disant meilleur, entre les mains. Avec beaucoup d'autres exégèses, il veut donc éventuellement admettre que le passage incriminé pourrait aussi être compris comme si le premier narrateur lui-même, avec son « le jour du sabbat » maladroit, avait en fait voulu dire « le jour du sabbat suivant ».

Hirsch peut, selon lui, avancer un deuxième point qui prouverait l'insertion ultérieure de la scène de la synagogue. Il porte son regard sur le passage qui suit immédiatement cette scène.

> *« Mais s'il est dit dès le sabbat suivant, l'entrée à Capharnaüm est en suspens ; ce n'est qu'au verset 29 que Jésus entre dans la maison qui lui servait de logement à Capharnaüm. Comme au verset 21a, on ne raconte l'entrée à Capharnaüm que si l'on veut rapporter quelque chose qui s'ensuit immédiatement ».*(196)

Hirsch fait ici la réflexion suivante : comme nous l'apprend le verset 29, au moins deux des quatre disciples appelés sont originaires de Capharnaüm, car la « maison de Simon et d'André » (dans cette ville) est explicitement mentionnée. Rien n'est donc plus

compréhensible que le fait que Jésus, après être entré dans la ville avec les personnes qu'il vient d'appeler, se rende immédiatement dans la maison de ces personnes et y prenne ses quartiers. Ne semble-t-il pas invraisemblable de raconter que Jésus ne s'est pas rendu dans la maison des disciples, mais qu'il s'est d'abord rendu à la synagogue « le sabbat suivant », qu'il y a enseigné et guéri et que ce n'est qu'après être sorti de la synagogue qu'il s'est installé dans la maison des disciples ? On ne raconte pas si maladroitement, s'exclame notre chercheur de strates. Nous devrions lui donner raison (dans certaines circonstances) dans l'affirmative, s'il s'agissait chez l'évangéliste Marc d'un auteur habile par principe. Et justement, cette condition n'est pas remplie. Marc est en effet en principe un conteur populaire maladroit ! D'ailleurs, on peut se demander si Marc a vraiment été maladroit dans son récit. Pourquoi l'affaire ne se serait-elle pas déroulée ainsi ? Faut-il absolument insister sur le fait que Jésus et les disciples se sont rendus dans la maison de Simon dès leur entrée dans la ville ? Il se pourrait bien qu'en « réalité », comme nous le lisons, le Maître et ses compagnons (excités religieusement par la « vocation » et écartés de la voie habituelle) aient d'abord eu des choses plus importantes à faire à Capharnaüm que d'aller voir la maison de ses disciples. Ne fallait-il pas au contraire que Jésus, le zélé religieux, soit d'abord attiré dans la synagogue ? Nous devons donc rejeter l'opinion de Hirsch selon laquelle l'entrée à Capharnaüm est en suspens, comme étant dictée par une hypersensibilité stylistique. Le deuxième atout de Hirsch ne sert donc à rien non plus. On en reste à la constatation bien connue que le conteur populaire primitif Marc a souvent rendu ses transitions et ses contextes un peu maladroits et peu clairs.

Le fait que, curieusement, cela ne dérange pas Hirsch d'accepter patiemment de grandes invraisemblances, même chez son « premier » auteur clair comme de l'eau de roche (Marc 1-Pierre), est prouvé par son évaluation bienveillante de la partie du récit qui précède immédiatement la scène de la synagogue (l'appel des premiers disciples). Comme on le sait, Jésus se promène au bord du lac et voit d'abord Simon et André en train de pêcher. Sans aucune explication préalable, l'étranger (Jésus) les invite à le suivre ! Il les a désignés

comme pêcheurs ! Et les deux hommes abandonnent tout et le suivent. Peut-on imaginer une situation plus improbable ? Il faut en effet noter que le narrateur ne parle pas d'une connaissance préalable des deux pêcheurs avec Jésus. L'affaire est plutôt présentée comme si les deux hommes n'avaient jamais entendu parler du rabbin Jésus auparavant – et pourtant, ils répondent à la brève et très étrange invitation de l'inconnu avec une évidence sans limite. Quelle invraisemblance ! Quelle logique bancale ! Tout est ici en suspens. Mais cette fois, cela n'a aucune importance pour notre analyste. Cette fois-ci, selon Hirsch, une chose aussi improbable peut être portée en toute confiance sur le compte du « premier » narrateur. (Parce que cette histoire de vocation n'a pas, comme l'histoire de la synagogue, un méchant accroc dogmatique.) Nous devons donc qualifier d'arbitraire le fait que certaines autres (prétendues) invraisemblances (ou plutôt : ambiguïtés) soient attribuées à un deuxième narrateur ad hoc, simplement parce qu'il faut absolument constater une rupture du contexte.

Quelle ne sera pas la surprise de Hirsch si nous lui montrons que le contexte narratif qu'il considère comme rompu par l'histoire de la synagogue est au contraire établi de manière logique par cette même histoire. Les versets 32 et 33 racontent que le soir du sabbat, les habitants de Capharnaüm ont amené tous leurs malades dans ou devant la maison de Simon et que Jésus en a guéri beaucoup. Mais comment tous les habitants de la ville connaissaient-ils le pouvoir de guérison et de miracle du rabbin de Nazareth ? Hirsch répondra : la guérison de la belle-mère de Simon, qui avait eu lieu peu de temps auparavant, s'était répandue, d'où l'affluence. Mais cette réponse est loin d'être aussi évidente. Premièrement, une guérison de la fièvre n'est pas un miracle extraordinaire au point d'émouvoir spontanément toute une ville. Deuxièmement, l'évangéliste n'indique aucunement que cette guérison, qui s'est produite à l'intérieur de la maison, a été rendue publique immédiatement ou même le jour même. Il est frappant de constater que la guérison de la fièvre n'est pas du tout présentée comme quelque chose de glorieux ou de digne d'intérêt ; sous la main du rapporteur, elle s'évanouit dans le sable sans laisser de traces. Il en va tout autrement – et c'est là le point

essentiel – de la guérison du démoniaque dans la synagogue, selon l'évangéliste. Cet acte s'est déroulé au vu et au su de tous. Et cet acte était vraiment un miracle. Car le rabbin étranger avait libéré un possédé de son mauvais démon ! Un tel évènement, qui s'est produit publiquement dans la synagogue, s'est naturellement répandu comme une traînée de poudre dans toute la ville – ce que l'évangéliste confirme encore expressément par ces mots :

« Et la rumeur de son existence se répandit aussitôt partout... »

Nous savons donc maintenant, grâce à l'évangéliste lui-même, quelle est la raison pour laquelle « toute la ville », avec tous les malades, était rassemblée le soir devant la maison de Simon : la guérison des démons qui s'est produite le jour même dans la synagogue en était la cause. Avec cette constatation, l'histoire de la synagogue s'avère faire partie intégrante du contexte narratif ! (Même s'il ne faut pas nier que ce contexte est délibérément établi de manière « populaire et maladroite »). Il ne peut donc plus être question d'une rupture du lien. Seul un accro à la stratification peut diagnostiquer la scène de la synagogue comme une rupture stylistique coincée. Ce n'est que si l'on veut, au nom de son hypothèse, faire exploser le contexte à certains endroits, par tous les moyens et en tout cas de manière violente, que l'on découvre à ces endroits les ruptures souhaitées.

La première grande tentative de Hirsch de présenter le début de l'évangile de Marc comme un contexte narratif éclaté, sur la base de considérations de critique littéraire, a lamentablement échoué. Le noyau critique de la méthode employée s'est révélé être – arbitraire – lors de ce premier échantillon.

Petit à petit, la curiosité du lecteur s'est éveillée : pourquoi Hirsch s'acharne-t-il à démasquer l'histoire de la synagogue en tant qu'épisode isolé ? La vraie raison est étonnamment claire pour les connaisseurs et n'a rien à voir avec la critique littéraire. Il faut se rappeler que Hirsch, en tant que théologien libéral, abordait son analyse critique de la littérature avec certains présupposés. Bien avant qu'il ne songe à se lancer dans la recherche de strates, une chose était

sûre chez notre théologien : les évangiles contiennent aussi beaucoup de mythes et de légendes. Cette conviction, que Hirsch partage avec tous les théologiens critiques, existe bien sûr à juste titre ; et j'ai moi-même, dans les première et deuxième parties de cet ouvrage, apporté des preuves en abondance de ce fait indéniable. (Mais ce n'est pas comme s'il y avait eu à l'origine un noyau historique, qui aurait été par la suite imprégné de la légende communautaire ; au contraire, tout ce qui est raconté est dès le départ de la poésie. Il n'y a donc jamais eu de noyau historique). Au milieu de la scène de la synagogue se trouve une énorme pierre d'achoppement pour tout théologien. Car l'esprit impur révèle de l'homme Jésus de Nazareth un secret étonnant : *« Je sais qui tu es : le Saint de Dieu »*. Ce dont aucun homme n'avait encore eu la moindre idée, le « démon » le sait et le sent, et s'écrie dans la synagogue : cet homme, Jésus, est – le Messie ! Une telle histoire est bien sûr une pure légende – se disait Hirsch avec tous les autres théologiens libéraux. Pour reconnaître de telles légendes, il n'avait vraiment pas besoin de faire une analyse littéraire. Mais de telles légendes évidentes, surtout si elles suscitent un malaise dogmatique, doivent pouvoir être abordées scientifiquement en tant qu'« inserts », afin que l'on puisse les éliminer en toute légitimité et en toute bonne conscience, en tant que strates ultérieures de la masse authentique et originelle.

Hirsch ne peut pas s'empêcher de reconnaître parfois le caractère arbitraire de son procédé « critique ». Dans l'histoire de la tentation, par exemple, les mots fatals pour les théologiens libéraux sont prononcés : « tenté par Satan » et « les anges lui apportèrent à manger ». Bien sûr, selon Hirsch, le « premier » narrateur, l'homme de l'objectivité d'airain, n'a jamais écrit quelque chose d'aussi légendaire ! De telles réflexions dogmatiques ne peuvent évidemment être attribuées qu'à un deuxième auteur. Mais si l'on demande à Hirsch le pourquoi scientifique, c'est-à-dire le pourquoi de la critique littéraire, il doit balbutier, gêné :

> *« C'est un jugement plus émotionnel, qui n'a pas de fondement impératif ».*(197)

En cas de nécessité, l'explication suivante lui semble quelque peu contraignante pour pouvoir tout de même mettre le « Satan » et les « Anges » sur le compte d'un deuxième auteur. Hirsch pense : si nous admettons comme originelle l'indication que Jésus a été miraculeusement nourri par des anges pendant tout son séjour au désert, alors *« une telle conception initiale... n'aurait jamais pu donner naissance à la légende du jeûne de quarante jours (telle que rapportée par Matthieu et Luc) »*. Très juste. Mais dans la vie réelle du christianisme primitif, la légende communautaire ne pouvait pas non plus se contredire de manière aussi flagrante dans ses résultats imaginaires, au point d'inventer d'une part que Jésus avait été nourri par des anges pendant quarante jours, et d'autre part qu'il avait jeûné pendant quarante jours avant d'être servi par des anges. (En effet, selon Hirsch, l'intervention du diable et des anges ne fait aucun doute dans la légende).

Ce cas d'école nous a ouvert les yeux sur le fait que la méthode de critique littéraire utilisée par Hirsch repose en grande partie sur l'arbitraire et l'intuition non fondée sur des faits.

CHAPITRE 8

Défaite des stratèges dans la lutte pour un noyau historique dans la masse évangélique

Nous ne pouvons plus nous faire une haute opinion de l'acuité critique de la méthode de séparation des couches utilisée par Hirsch, après avoir dû reconnaître que l'arbitraire et l'intuition non fondée sur des faits sont des caractéristiques marquantes de cette méthode de travail. Jusqu'à présent, Hirsch n'a pas plus apporté de preuves convaincantes d'une construction de l'évangile de Marc en trois couches que Thiel avant lui. Il est nécessaire de continuer à observer Hirsch dans ses efforts.

Nous poursuivons l'examen en prélevant un deuxième échantillon des résultats du travail de Hirsch, l'arpenteur littéraire. Il s'agit cette fois de l'importante question du Messie (et non du mystère du Messie !). Jésus s'est-il vraiment pris pour le Messie juif ? Quand s'est-il révélé comme tel à ses disciples et au peuple ? Dans cette question, tout notre intérêt se porte sur l'évangéliste Marc, car nous devons examiner avec Hirsch comment l'auteur de l'évangile présente la situation. Nous avons déjà indiqué dans des passages précédents que l'affaire est traitée de manière mystérieuse dans l'évangile,[109] de même que toutes sortes de contradictions apparaissant à ce sujet.

Comme ses prédécesseurs, Hirsch pense pouvoir expliquer les contradictions frappantes de la représentation du Messie dans le sens de son hypothèse de la stratification. Et il veut le faire scientifiquement, par une analyse critique littéraire du texte. Qu'en est-il de sa science ?

Pour Hirsch, la fameuse scène de Césarée de Philippe (Marc 8:27) est historique et originale dans son essence ; il ne retient que quelques détails qui ont été ajoutés plus tard. Dans cette scène, Pierre reconnaît Jésus comme le Christ, c'est-à-dire comme le Messie-roi

juif envoyé par Dieu, lorsque celui-ci lui demande qui il est [d'après les hommes]. Selon Hirsch, Jésus accepte certes cette confession et ne la contredit pas, mais il modifie le contenu de la conception du Messie de manière significative. En effet, selon Hirsch, il fait désormais comprendre aux disciples qu'il ne doit pas se rendre à Jérusalem en tant que Messie glorieux et victorieux, comme ils le supposaient à tort jusqu'à présent, mais en tant que Messie souffrant (en tant que fils de l'homme). Pierre ne veut absolument pas voir et admettre ce rôle souffrant du Messie Jésus, et c'est pourquoi son maître le traite de « Satan ».

Depuis toujours, les critiques bibliques ont vu dans cette allocution sévère et cette réprimande du futur apôtre des colonnes une preuve flagrante que cet incident est historique, qu'il a dû réellement se produire. Hirsch se rallie également à cette opinion et souligne que l'histoire ne peut provenir que du premier narrateur, à savoir Marc 1-Pierre. L'argument en faveur de la prétendue historicité de la scène est le suivant : il est impossible que la légende communautaire ait pu inventer cette scène dans laquelle Pierre est traité de « Satan » par Jésus. Certes, dans la vie réelle des premiers chrétiens, il aurait été presque impossible d'attribuer ultérieurement à l'apôtre Pierre un discours aussi défavorable à sa réputation. Il aurait certainement été impossible que cette calomnie ait été acceptée dans les communautés chrétiennes. Mais elle figure même dans l'évangile de Marc, qui est reconnu. Par conséquent, la salutation ne peut pas être inventée, elle doit être « historique » – c'est ainsi qu'on argumente. Et en effet, les chrétiens de la deuxième génération – au lieu d'inventer de telles choses – se sont offusqués de l'appellation mystérieuse de Pierre. Matthieu et Luc omettent donc complètement ce passage. Malheureusement, les théologiens, dans leur joie d'avoir mis en évidence des faits historiques primitifs, ne remarquent même pas l'autre aspect fatal du problème. Si les chrétiens de la deuxième génération ne pouvaient soi-disant plus supporter la réprimande blessante de Pierre, comment se fait-il que le « plombier » « R » que nous connaissons déjà (le troisième auteur découvert par Hirsch, qui a emboîté les sous-évangiles Marc 1 et Marc 2) n'ait pas lui aussi pensé à s'offusquer ? « R » était lui aussi, selon Hirsch, un homme de

la deuxième génération. Comment se fait-il alors que l'œuvre de « R » (précisément l'évangile canonique de Marc), avec son passage choquant, ait été si facilement acceptée dans toutes les communautés ? Pourquoi n'a-t-on pas aussi immédiatement effacé la regrettable salutation dans l'évangile de Marc ? On ne trouvait rien d'autre, à cette époque de légendes, pour améliorer le texte des évangiles au gré de l'arbitraire. Le véritable mystère réside dans le fait que non seulement la deuxième, mais aussi la troisième, la quatrième et toutes les générations chrétiennes suivantes n'ont jamais effacé l'embarrassant passage de Pierre dans l'évangile de Marc, bien que le texte de tous les évangiles ait été en constante évolution au cours des quatre premiers siècles. (Sur les variantes textuelles des plus anciens manuscrits du NT, ce qui relève de la présente partie a été dit dans la première partie). Le problème du discours de Pierre a donc deux aspects : dans la vie réelle, d'une part, une telle calomnie n'aurait pas été inventée après coup et répandue ; mais dans la vie réelle, d'autre part, un fait historique de ce genre – si l'on avait osé le fixer par écrit – aurait très vite disparu du texte des évangiles. Le fait que ce fait embarrassant n'ait pas été radicalement supprimé, ou plutôt qu'il figure dans l'évangile de Marc, prouve qu'« on » n'a pas voulu le supprimer ! Sans que l'on s'en rende compte, la donne de la démonstration a donc changé, car le fait défavorable – en s'arrêtant à l'évangile de Marc – plaide justement contre l'historicité de la situation décrite.

Dans la vie réelle du christianisme primitif, il n'aurait toutefois pas été possible d'inventer des paroles aussi défavorables sur Pierre. Mais dans la centrale des faussaires de la fin du Moyen-Âge, on pouvait et on devait inventer sans remords des « choses défavorables » sur des personnes inventées (non seulement sur Pierre, mais aussi sur Jésus), si l'on voulait par exemple agir sur les croyants par un exemple négatif dans un sens édifiant. Il y a encore quelque chose de très important. À plusieurs reprises déjà (dans chaque volume de *La falsification de l'histoire allemande*), j'ai attiré l'attention sur la plus efficace de toutes les pratiques astucieuses de falsification : rien ne renforce plus extraordinairement l'apparence d'authenticité d'une transmission falsifiée que la tactique consistant à rapporter de temps à autre, en

toute connaissance de cause, des faits défavorables à ses héros (inventés).

Attardons-nous encore un instant sur la réprimande de Pierre. Dans la situation décrite, une telle réprimande sous la forme la plus sévère était inévitable et absolument nécessaire. Car ce que Pierre a entrepris ici, sa tentative de détourner Jésus de sa mission divine de Messie souffrant (Fils de l'homme), devait être présenté comme le plus monstrueux des péchés, non seulement au « tentateur » Pierre, mais aussi à tous les disciples. Comment Jésus peut-il accomplir l'œuvre de rédemption que Dieu lui a confiée s'il ne doit pas souffrir beaucoup pour les péchés du monde, s'il ne doit pas verser son sang pour le salut de l'humanité ?

Une fois déjà, un tentateur, Satan en personne, avait voulu aliéner Jésus à sa mission de sauveur souffrant en lui promettant toute la puissance et la gloire de ce monde. (Marc rapporte seulement en quelques mots que Jésus a été tenté par Satan ; il suppose donc que ses lecteurs ont déjà connaissance des différentes étapes de la tentation). Or, le nouveau tentateur (Pierre) devait lui aussi prendre conscience du caractère satanique d'une telle attitude, et ce dans les termes les plus forts. Cette réprimande ne doit donc pas être pensée et ressentie comme une mise à l'écart du disciple Pierre, mais comme une instruction nécessaire de l'ensemble des disciples sur la véritable nature et la mission de la messianité de Jésus. L'évangéliste canonique Marc n'avait aucune raison de s'offusquer de la dure réprimande de Pierre ; au contraire, cette scène, avec son point culminant « satanique », devait être intégrée à l'évangile, à cause de l'objet, c'est-à-dire à cause du dogme. Et c'est pourquoi la parole d'outrage n'a jamais été retirée de cet évangile.

D'ailleurs, selon Hirsch, le « premier » narrateur à l'origine de cette scène n'aurait été autre que Pierre ! Ainsi, Pierre lui-même aurait transmis à la postérité sa puissante malédiction de Satan en toute insouciance.

Nous revenons maintenant au thème des strates proprement dit. Hirsch considère donc la scène de Césarée de Philippe comme

historique et la fait donc provenir du premier narrateur (Marc 1). En réfléchissant à ce récit, notre critique a estimé que l'on voyait ici (avec la confession de Pierre) un point crucial de la vie publique de Jésus ; c'est le moment où Jésus s'est révélé pour la première fois aux disciples en tant que Christ (Fils de l'homme) ! On ne peut pas nier que l'on peut (même si on ne doit pas) comprendre le récit dans ce sens de première fois. Mais un obstacle s'oppose à cette interprétation. En effet, dans l'évangile de Marc, il est déjà question du Fils de l'homme dans la bouche de Jésus, et Jésus laisse déjà entendre dans ces cas qu'il est ce Fils de l'homme : comment la révélation antérieure rime-t-elle avec la première fois d'une telle révélation dans l'histoire de Césarée ? En tant que spécialiste de la stratification, Hirsch ne s'embarrasse pas d'une explication. Il va de soi que ces cas antérieurs doivent être mis sur le compte de la légende communautaire. Si l'on demande pourquoi, Hirsch répond un peu à contrecœur : *« Mais le fait que les exceptions [antérieures] . . . ne peuvent être apparues qu'après intervention du premier narrateur, cela devrait aller de soi ».*[199] Un argument des plus étranges ! Comme nous ne sommes pas accros aux strates, une telle hypothèse ne va pas du tout de soi pour nous. Nous devons au contraire insister sur une preuve. Quand Hirsch répond à cela : *« Dans Marc 1, on suit par ailleurs la règle stricte selon laquelle Jésus ne parle du Fils de l'Homme qu'après la confession de Pierre, davantage dans le cercle intime des disciples et uniquement en rapport avec le mystère de la Passion »*, cette référence suggestive à la couche de Marc 1 manque totalement son objectif de preuve. En effet, la règle « stricte » ne trouve pas son origine dans l'objet (le texte), mais dans le sujet (l'analyste Hirsch). Car Hirsch présuppose ici une fois de plus ce qu'il doit encore prouver : qu'il y a vraiment des couches dans l'évangile de Marc.

Hirsch sent qu'en dépit de l'« évidence », il n'a pas apporté de véritable preuve de ce qu'il avance, que les passages sur le Fils de l'Homme qui précèdent la confession de Pierre n'appartiennent pas à l'ensemble original de l'Évangile. L'analyse critique littéraire du texte doit nous en convaincre, et nous ne voulons pas laisser passer ce test méthodique. L'un des passages concernés se trouve en Marc 2:10 et traite de l'autorité du Fils de l'Homme à pardonner les péchés sur

Terre. Ce passage doit être inséré. Pourquoi ? *« Le verset est un embarras grammatical, il est… difficile dans le contexte ».*[200] On ne peut et on ne doit pas nier que le contexte semble maladroit, mais n'avons-nous pas déjà fait remarquer une douzaine de fois que l'un des auteurs (canoniques) de l'évangile de Marc, en tant que simple narrateur populaire, écrit par principe de manière maladroite, et établit en particulier des contextes cahoteux ? Faut-il encore une fois dire qu'ici, comme sur tous les autres points, on ne gagne rien à déplacer la difficulté ? Que ce n'est que de l'arbitraire que d'imposer à un deuxième ou à un troisième auteur ce dont on veut décharger le premier auteur ? Un premier auteur n'est en effet qu'évoqué, forcé, construit, inventé – dans le seul but d'avoir sous la main un narrateur « original » qui n'est pas encore atteint de légendomanie. De même, les narrateurs ultérieurs ne sont forcés que pour pouvoir les charger de tout ce qui est légendaire. Mais seul l'auteur unique, l'évangéliste canonique Marc, est réellement donné, tangible. Toutes les incohérences, les contradictions, les transitions difficiles sont à mettre au compte de ce seul écrivain donné, qui s'est avéré être un auteur populaire et maladroit. En bref, considérer le contexte difficile comme une preuve de stratification est purement arbitraire.

Hirsch avance une deuxième justification à sa thèse. Celle-ci se fonde sur le fait que c'est effectivement dans ce passage précoce que le mot mystérieux de Fils de l'Homme est prononcé pour la première fois dans l'Évangile. Le critique explique à ce sujet : *« La référence à l'autorité du Fils de l'Homme, sans aucune préparation, aurait été une perte de sens pour les auditeurs ».* Cela semble évident. En réalité, Jésus n'aurait pas parlé soudainement, pour la première fois, du Fils de l'Homme sans avoir au préalable expliqué à ses auditeurs la signification de cette désignation. Supposons donc tranquillement que cette phrase sur le Fils de l'Homme n'ait pas encore été mise par écrit par le premier narrateur (qu'elle provienne donc d'une troisième main) ; alors, justement, il en résulterait un autre non-sens encore plus grand pour toute la scène (Marc 2:5 sqq.) ! Et ce nouveau manque de sens est justement dû à l'absence du passage sur le Fils de l'Homme ! Revenons à la première scène dont il est question. On demande à Jésus de guérir un paralytique. Au lieu de répondre immédiatement à

la demande de guérison, Jésus entreprend un acte tout à fait différent, tout à fait imprévu, presque monstrueux : il s'assied à la place de Dieu et annonce au paralytique : « Tes péchés sont pardonnés ! » Ce que, aux yeux de l'assemblée, Dieu seul peut accomplir, un homme, cet homme de Nazareth, se l'arroge. Il n'est pas étonnant que les scribes qui l'entourent considèrent une telle prétention comme un blasphème. Si le passage sur le Fils de l'Homme manque – comme le veut Hirsch – il en résulte un manque de sens : non seulement les auditeurs se voient présenter quelque chose de monstrueux et d'incroyable sans y être préparés, mais en plus, au cours de toute la scène, Jésus ne dit pas un mot d'explication sur la raison pour laquelle lui, précisément lui, est autorisé et habilité à pardonner les péchés. La situation exige une explication. Et cette explication est donnée habilement par l'auteur de l'évangile canonique, qui fait parler et agir Jésus en tant que « Fils de l'Homme ». Ainsi, cette révélation du Fils de l'Homme ne peut tout simplement pas être omise. Si Hirsch ne se plaint pas que son premier narrateur dans l'histoire de la vocation de Jésus adresse aux quatre pêcheurs l'invitation à le suivre sans aucune préparation, il ne devrait pas non plus dans ce cas (et dans tous les autres cas) forcer un autre narrateur à le faire.

L'arbitraire s'est avéré être la caractéristique principale de la méthode de stratification utilisée par Hirsch qui n'a pas voulu procéder de manière arbitraire ; nous pouvons supposer que celui-ci est réellement convaincu, subjectivement, de ne rien lire dans le texte, mais d'en extraire, de « découvrir ». Il est d'autant plus nécessaire d'attirer l'attention sur cette erreur fondamentale.

À l'arbitraire de la procédure de divorce s'ajoute l'incohérence, ou plutôt : l'un conditionne l'autre. Nous avons déjà dû enregistrer plusieurs cas d'incohérence méthodologique. Un exemple particulièrement flagrant doit être évoqué maintenant ; il s'agit en effet d'une inconséquence qui a des effets dévastateurs sur l'hypothèse de Hirsch, en particulier sur son premier narrateur. Nous devons nous référer encore une fois à la confession de Pierre à Césarée.

On peut imaginer avec quelle fierté Hirsch regarde les trois individualités bien marquées qu'il a découvertes : Marc 1, Marc 2 et

« R ». De quelle manière a-t-il découvert son premier narrateur, Marc 1, à savoir Pierre ? Pas du tout par une analyse critique littéraire du texte, mais en réalité par le fait que tout ce qui est manifestement légendaire (tout ce qui est dogmatiquement choquant pour un théologien libéral moderne) a été en principe attribué à un deuxième, voire un troisième auteur. Une fois de telles transactions effectuées, son premier narrateur se retrouve naturellement sans aucune tache légendaire (dogmatique), comme l'homme de l'objectivité d'airain, rétif à toute « réflexion dogmatique ». Hirsch nous martèle que cet auteur original se distingue en tant qu'homme, chrétien et écrivain par le fait qu'il n'est pas un réflexif dogmatique. Nous voulons prendre à cœur cette constatation concernant le premier narrateur. Et maintenant, nous voulons aussi nous rappeler que cet excellent auteur, selon Hirsch, n'est autre que – Pierre !

Le géant de l'objectivité Pierre n'a donc pas été un réflexif dogmatique, assure Hirsch avec insistance. Celui-ci ne doit pas non plus l'avoir été, car sinon son objectivité de fer, que rien ne vient troubler, serait dangereusement menacée. Au moment même où l'écrivain Pierre serait pris en flagrant délit de réflexions dogmatiques, tout l'édifice d'hypothèses construit par Hirsch serait privé de son fondement : la légende communautaire apparaîtrait dans la fumée des réflexions dogmatiques. Hirsch doit couper court au moindre soupçon à cet égard, il doit découvrir un premier narrateur absolument immunisé contre le dogme, sinon toute la recherche de couches aura manqué son but pratique.

Une éventuelle incohérence méthodologique par rapport à l'état d'esprit objectif et tranché de Pierre devrait avoir des conséquences fatales. Hirsch était-il conscient de cet état de fait ? Il semble que non. Car sinon, il n'aurait pas réussi à effacer complètement les contours de son beau portrait de Pierre par une incohérence frappante.

En quoi consiste la dérive méthodologique ? En ce que Hirsch fait raconter au premier narrateur, c'est-à-dire à Pierre, des histoires si bien réfléchies comme des expériences personnelles, comme Marc

8:27 sqq. (Confession de Pierre) et Marc 9:2 sqq. (Transfiguration de Jésus).

Selon Hirsch, avant la confession de Pierre à Césarée de Philippe, Jésus n'aurait jamais parlé ouvertement de sa qualité de Christ (Fils de l'homme), même à ses disciples. Or, lorsqu'il leur demande :

« Qui dites-vous que je suis ? » – C'est Pierre qui répond et confesse : *« Tu es le Christ ».*

Bien que, selon Hirsch, Jésus ne se soit encore jamais trahi en tant que Messie avant Césarée, c'est justement Pierre qui a compris quel mystère planait autour du Maître. Cette réponse vraiment inhabituelle présuppose chez Pierre toutes sortes de raisonnements étranges, et notamment des raisonnements de type dogmatique. Ou plus exactement : le fait que Pierre soit parvenu à la conviction que Jésus était le Christ nous montre qu'il devait être un « réflexif dogmatique » intense. Celui qui trouve cette réponse en lui-même est un réflexif accompli. Cela est confirmé par le récit de la Transfiguration. Pierre y raconte comment il a entendu une voix qui disait de Jésus :

« Celui-ci est mon fils bien-aimé. »

Hirsch objectera certes à ce moment-là : il ne s'agit pas ici d'une réflexion, mais d'une vision associée à une audition.*

Hirsch souhaite donc exclure les réflexions concernant l'histoire de la transfiguration lorsqu'il affirme l'existence d'une vision (audition). Mais cette solution n'est pas non plus possible. Car c'est justement une vision déterminée de ce type qui a pour condition psychologique une réflexion déterminée préalable ! Il en résulte donc un résultat vraiment fatal pour Hirsch. En étant si imprudent et inconséquent, en attribuant à son premier narrateur, à savoir Pierre, des expériences personnelles nettement réflexives, il détruit lui-même l'empreinte nette qu'il a artificiellement créée sur l'individualité

* Certaines légendes sans valeur sont sauvées par le fait que l'on admet l'existence d'une « vision tout à fait possible ». Comme on le sait, la prétendue naissance de la communauté chrétienne primitive repose, selon la théologie libérale, sur la vision de la résurrection des disciples de Jésus, en premier lieu de Pierre.

d'origine de son auteur. Pierre, qui selon l'hypothèse ne doit pas être un « réflexif », est involontairement démasqué par Hirsch lui-même comme un penseur dogmatique de grand style. Et qu'en est-il du sens de la réalité d'un homme qui a des visions et des auditions ? Un tel individu peut-il rendre compte de manière objective ?

L'arbitraire et l'inconséquence comme facteurs essentiels d'une méthode scientifique de stratification : cela signifie un jugement accablant sur les résultats obtenus avec une telle méthode. Mais le troisième facteur essentiel de cette méthode est l'intuition. Le scientifique Hirsch est capable de proclamer avec un visage impassible :

> *« Il y a une certaine reconnaissance intuitive de l'originel… et celui qui n'acquiert pas peu à peu, au contact des évangiles, un sentiment directeur qui lui permet de reconnaître la réalité derrière le jeu des lumières et des images, aucun art scientifique ne peut l'aider ».*(201)

L'art scientifique au service de la connaissance intuitive. Cette profession de foi est révélatrice. L'intuition : une chose belle et nécessaire là où elle est à sa place, par exemple dans le travail du poète et de l'artiste. Même dans la science, l'intuition « se produit » parfois comme un éclair de génie. Mais elle ne peut jamais être le facteur essentiel d'une méthode logico-critique. Celui qui appelle (doit appeler) l'intuition à l'aide dans le processus objectif et logique de l'analyse critique littéraire, trahit son insécurité intérieure, il est arrivé au bout de son « art scientifique ».

« Sans un sentiment de l'authentique et de l'originel acquis dans Marc 1, on ne peut pas non plus atteindre le but avec cette analyse » – avoue Hirsch dans un autre passage.(202) Hirsch pense avoir « acquis » le sens de l'orientation chez Marc 1. On ne pourrait acquérir ce sentiment que par un premier narrateur donné ! Or, un narrateur initial n'est absolument pas donné, il est seulement supposé arbitrairement (selon le souhait). Le désir est le créateur d'un prétendu premier narrateur ! Parce que Hirsch souhaite découvrir dans l'évangile de Marc un narrateur qui ne soit pas un réflexif dogmatique, mais qui rapporte plutôt objectivement des faits purement factuels, il faut chercher et

trouver un tel auteur. Dans le volume I, Hirsch nous confirme cette tactique :

> *« Dès que l'on se décide [à savoir, à attribuer tout ce qui est dogmatiquement dérangeant à un rédacteur]… on obtient pour le premier narrateur un texte sensé et bien raconté ».*(203)

Bien sûr ! Il suffit de « décider » de procéder à de telles transactions pour que le narrateur initial apparaisse inévitablement dans le merveilleux éclat de son objectivité et de sa clarté. Si l'on est même décidé d'emblée, par principe, à chercher un auteur plutôt objectif, il ne fait aucun doute que, suite à la procédure de délestage, on trouvera effectivement ce géant de l'objectivité. Nous avons donc le fait suivant : Hirsch n'a pas acquis son sentiment directeur a posteriori dans le Marc 1 « donné », au contraire, son sentiment directeur (c'est-à-dire le désir de trouver un premier narrateur purement objectif) était déjà présent avant toute analyse critique et c'est au moyen d'actes arbitraires qu'il a généré le prétendu Marc 1 en premier lieu. Le sentiment directeur n'est pas une conséquence mais une cause.

Ce n'est pas sans raison que j'ai consacré trois chapitres au critique littéraire Hirsch et à sa méthode « scientifique ». Ma tâche urgente était d'ouvrir les yeux de tous les chercheurs du Nouveau Testament sur la véritable nature de la recherche de sources évangéliques, par le biais d'une critique approfondie du cas le plus récent, afin d'étouffer dans l'œuf d'éventuels cas futurs de recherche de couches. La prise de conscience que (et pourquoi) toute recherche de couches (sources) dans les évangiles doit inévitablement dégénérer très vite en intuition et en arbitraire mettra probablement fin à d'autres tentatives. L'examen critique du problème synoptique nous a montré que la cause de l'échec irrémédiable de tous les efforts réside dans la perfidie particulièrement prononcée de l'objet : nous n'avons en effet pas affaire à des phénomènes d'origine naturelle (et donc pas non plus à des phénomènes à expliquer naturellement), mais à des phénomènes créés artificiellement. La question synoptique principale et toutes ses sous-questions (y compris la question des couches) sont de pures questions de vocabulaire. La science ne permet pas de les résoudre,

seuls l'arbitraire, l'incohérence et l'intuition permettent d'atteindre le « but ».

L'arbitraire a permis à Thiel de découvrir des dizaines de doublons dans l'évangile de Marc ; et l'arbitraire a été le couteau de dissection avec lequel Wendling a divisé le texte de l'évangile en trois parties du point de vue stylistique : la partie simplement claire, la partie dramatique et la partie stupidement empesée. Il n'existe pas de méthode de stratification qui ne soit pas entachée d'arbitraire (plus ou moins scientifique).

Nous pourrions maintenant continuer à montrer, à l'aide de nouveaux exemples, que les méthodes utilisées par d'autres critiques ne sont pas meilleures en termes de qualité scientifique. Aussi instructives que soient ces démonstrations dans certains détails, cela signifierait seulement que l'on devrait toujours constater que de telles tentatives de séparation des couches – qui ont également été entreprises sur les autres évangiles – se sont toutes soldées par des actes arbitraires souvent grotesques. Il n'est donc pas étonnant que tous les résultats de l'art de la séparation – comme l'exemple de l'évangile de Marc le montre – se contredisent de manière flagrante. Il n'existe qu'une seule méthode capable d'établir des résultats fixes et définitifs : la méthode absolue. C'est à elle que nous avons eu recours dans ce fascicule et c'est grâce à elle que nous avons pu reconnaître la question synoptique comme un problème créé artificiellement et donc impossible à résoudre par des moyens « naturels ». L'application de la méthode absolue a également permis de répondre à l'importante sous-question synoptique : y a-t-il des couches dans les évangiles qui permettent de conclure à un processus de développement littéraire critique, et ce dans un sens négatif. Comme on le sait, l'essence de la méthode consiste à soumettre à un examen critique les auteurs « chrétiens primitifs » qui se trouvent derrière les évangiles (ou les hypothétiques sous-évangiles) ou, plus précisément, la psychologie de ces prétendus auteurs. Et cet examen de la vie mentale et spirituelle des chrétiens primitifs s'est soldé par la défaite de l'hypothèse selon laquelle les évangiles seraient les étapes finales d'une évolution littéraire qui s'exprimerait par l'écriture de couches. Au cours de notre

étude des différentes hypothèses de stratification, la prétendue évidence de cette condition s'est de plus en plus estompée et nous avons dû reconnaître que tous les auteurs « chrétiens primitifs » en question ne sont pas des figures de la réalité historique, mais des fantômes créés à partir d'ingrédients spéculatifs de critiques modernes de l'Évangile.

PARTIE 4

L'origine unique de tous les évangiles

INTRODUCTION

Dans la troisième partie, nous avons observé comment des théologiens et des non-théologiens, attirés par le mirage de l'« originalité », se sont aventurés à travers le désert sablonneux des légendes évangéliques, dans l'espoir d'atteindre enfin la source historique tant attendue de la poésie de Jésus. Nous avons vu qu'aucun de ces chercheurs n'a pu découvrir l'oasis historique qu'ils croyaient si sûre ; partout où ils ont pénétré, ils n'ont trouvé que du sable, c'est-à-dire de la poésie.

Citer d'autres exemples d'échec de recherche de sources serait une perte de temps. Nous ne pouvons cependant pas nous permettre de ne pas mentionner les résultats sensationnels de la critique de l'évangile que nous devons à W. Erbt. Jusqu'à présent, aucun chrétien n'a mis en doute la nouvelle des évangélistes selon laquelle Judas était le traître de l'entourage de Jésus. Erbt est arrivé à un autre point de vue :

> *« …que le fondateur de l'Église primitive a joué un rôle très néfaste dans les dernières heures de Jésus …Simon Pierre est donc le traître qui a livré le Sauveur à la lame de ses ennemis ».*(204)

Deuxième surprise : selon Erbt, Simon Pierre est identique au publicain Lévi-Matthieu ! Et ce critique a encore fait une troisième découverte : le théâtre du ministère de Jésus n'était « en réalité » pas du tout la Galilée avec la mer de Galilée, mais c'est à l'ouest de celle-ci, sur les rives de la Méditerranée, dans les montagnes du Carmel, que se sont déroulés les évènements chrétiens primitifs ! Voilà donc les « oasis historiques » que le chercheur de sources Erbt a trouvées dans le désert de sable poétique des évangiles. –

Nous allons maintenant vous donner un bref aperçu des principaux thèmes de cette quatrième partie.

Dans le premier chapitre, nous examinons une fois de plus – et pour la dernière fois – l'effort critique d'un chercheur pour offrir au monde un évangile de Marc original, débarrassé du fatras des

légendes. Nous nous intéressons à la méthode critique utilisée pour ce faire ; nous donnons donc la parole, pour changer, à un spécialiste des variantes qui nous montre le tour de force – bien sûr raté – consistant à rétablir le texte (prétendument) original en examinant l'énorme tas de lectures différentes des manuscrits.

À partir du chapitre 2, le thème principal de cet écrit est soumis à discussion. Toute l'attention se concentre maintenant sur la question cruciale de l'origine et de la provenance des évangiles et, en lien étroit avec celle-ci, sur la question du but pratique de cette grande entreprise littéraire. Le résultat général de notre démonstration variée est le suivant : les quatre évangiles (ainsi que tous les écrits du Nouveau Testament) ont une origine unique, ils proviennent d'un seul et même atelier. Les caractéristiques de leur naissance unitaire sont indéniablement gravées dans l'organisme littéraire des évangiles. Il s'agit en quelque sorte de quadruplés littéraires d'une mère poète, c'est-à-dire d'une grande action commune de philosophes, de poètes et de moralistes médiévaux. Notre preuve se fonde entre autres sur le plan de construction découvert de l'édifice évangélique et sur la connaissance des ressorts secrets du mécanisme d'action artificiel de la poésie de Jésus. Nous sommes ainsi entrés en possession des secrets de fabrication. La clé de voûte de la démonstration est la révélation du but final, éminemment pratique, de la grande poésie évangélique : le quadruple évangile total se révèle être l'acte d'investiture divine pour le sacerdoce chrétien.

CHAPITRE 1

Un chercheur de variantes à la recherche du texte « original »

Une image historique claire et concrète du Christ est la condition incontournable de la vérité et de la santé de la piété chrétienne », écrivait autrefois le théologien Richard Rothe de Karlsruhe.(205) Aujourd'hui, même dans les milieux libéraux, on réfléchit avec une étrange douceur à cette nécessité absolue d'une image « historique » aussi concrète que possible de Jésus, parce que tous ceux qui sont lucides ne peuvent plus se cacher que, malgré un travail des plus assidus, on n'a toujours pas pu obtenir une image claire du Jésus « historique ». Mais il ne manque nullement d'irréductibles qui se soumettent volontiers une fois de plus au travail de Sisyphe consistant à exhumer le Jésus original des décombres de la légende. Ces irréductibles poursuivent un fantôme. Nos études précédentes, dans la mesure où elles concernent la catégorie des chercheurs de strates, ont déjà clairement démontré qu'il en est ainsi, en s'appuyant sur de nombreuses preuves.

Outre les spécialistes des sources et des strates, des critiques travaillant avec d'autres méthodes s'efforcent de résoudre le problème de l'originalité dans les récits évangéliques. Parmi eux, les spécialistes des variantes se distinguent comme une classe particulière. C'est d'eux qu'il sera question dans ce chapitre. Ces critiques ont donc devant eux les principaux manuscrits des anciens évangiles et comparent entre eux les textes qu'ils contiennent. Ils trouvent presque régulièrement des divergences (variantes). Leur méthode consiste alors à sélectionner, dans l'énorme tas de variantes du Nouveau Testament, les lectures qui, selon le chercheur concerné, doivent être les « originales ». Les spécialistes des variantes s'intéressent aussi particulièrement à l'évangile de Marc, qui serait le premier écrit évangélique. Le lecteur a déjà été informé de ce qu'il en

est de ces variantes dans le premier cahier de cet ouvrage. Mais pour l'instant, il ferait bien de suspendre un moment sa meilleure compréhension et d'accepter sereinement, avec l'opinion habituelle, les différentes lectures comme des phénomènes concomitants nécessaires à la naissance et au développement « naturels » du texte du Nouveau Testament.

Un évangile de Marc « original » nous a été donné, entre autres, par E. Winkel. C'est à ce critique des variantes et à sa méthode que nous allons nous intéresser dans les lignes qui suivent.

Winkel a avoué ouvertement ce qui l'a poussé à s'engager scientifiquement dans le domaine des variantes de texte. *« L'incitation et la justification d'une telle saisie de la tâche [à savoir faire revivre les 'vraies paroles' de Jésus dans leur 'immédiateté'] résident dans la situation de notre époque ».*[206] L'impulsion a donc été donnée par la situation (religieuse) de notre temps – comme Winkel comprend justement cette situation. Et il la comprend comme une exigence de l'image de Jésus telle qu'elle se présentait jadis, purifiée de soi-disant ingrédients ultérieurs, dans sa fraîcheur originelle. Qu'il y ait eu un Jésus historique, Winkel n'en doute pas un instant ; et que ce soit justement ce Jésus de l'« histoire » qui soit exigé de manière impérieuse par la situation temporelle, cela ne fait aucun doute pour lui. Stimulé par la situation temporelle et guidé inconsciemment, il se tourne – pour confirmer son point de vue – vers l'étude de la masse des variantes. Or, l'essence (ou plutôt le mal) des variantes est d'être variées et d'offrir quelque chose à chaque opinion subjective ; seul un esprit naïf peut donc s'étonner de voir Winkel « confirmer » son opinion par le constat qu'il a fait des variantes de texte. C'est ainsi : dans la forêt des variantes, les orthodoxes ou les libéraux de toutes les nuances peuvent crier – et chacun entendra son écho.

Winkel a pris un mauvais départ. En fait, il n'a même pas eu besoin de décoller, car il sait déjà très bien ce que son vol d'exploration dans le royaume des lectures lui apportera. Winkel n'ignore pas que, de l'avis de nombreux spécialistes du Nouveau Testament, le véritable noyau de la prédication de Jésus est l'opposition brutale qu'elle présente avec la justice de la loi juive.

Winkel est absolument d'accord avec cette opinion ; il la considère d'emblée comme si solidement fondée qu'il en fait le point de départ de sa recherche de variantes, d'autant plus que cette opposition représente pour lui la caractéristique principale de la « situation temporelle ». Winkel a découvert quelque chose d'étrange du point de vue psychologique :

> *« Jésus se trouvait à une époque de forte espérance politico-religieuse dans le judaïsme. Mais c'est précisément pour cette raison qu'il est extraordinairement remarquable et étrange, d'un point de vue psychologique, que, bien qu'il ait été élevé et qu'il ait grandi dans l'atmosphère de l'Israël de l'époque, il rejette si clairement les traits typiques de la conception religieuse et de l'espérance de ce peuple... ainsi... l'aspiration religieuse et éthique à la justice de ce peuple... D'autre part, il est tout aussi compréhensible que ceux qui l'ont annoncé plus tard [les disciples] lui aient à nouveau soumis une telle chose [à savoir la justice de la loi] à partir de l'évidence de leur nature liée au peuple... »*(207)

Jésus : adversaire de la justice de la loi juive, les disciples redevenus partisans de la loi après la mort du maître – le « fait historique » constitue la base de toutes les variantes scientifiques de Winkel. Nous voulons maintenant inspecter un peu cette base, car elle est, comme nous l'avons dit, le point de départ du vol exploratoire. Winkel poursuit en effet son argumentation :

> *« Nous savons que le judéo-christianisme, y compris Pierre, a de nouveau respecté la loi juive par la suite. La tradition des disciples ne peut donc pas être à l'origine d'une opposition à la loi. Donc seulement de Jésus lui-même . . . »*(208)

Cette conclusion semble irréprochable, et pourtant quelque chose ne va pas, quelque chose dont Winkel ne semble pas s'être inquiété. Auparavant, il avait en effet présenté comme compréhensible que les disciples aient plus tard à nouveau respecté la loi qu'ils avaient auparavant rejetée à l'exemple de Jésus. Winkel doit nous permettre d'être en désaccord avec lui. En effet, nous ne trouvons pas compréhensible, mais tout simplement incompréhensible, un tel changement total du sentiment religieux des disciples. Nous affirmons qu'un tel changement, en tant qu'évènement dans la vie « réelle » des premiers chrétiens, aurait été psychologiquement non seulement mystérieux, mais absolument impossible. Pour s'en

convaincre, il suffit de considérer les circonstances : sous le regard de Jésus, ses disciples avaient, comme le Maître, ressenti et vécu sans loi. Non pas de manière irréfléchie, encore moins selon l'habitude, mais parce que leur maître avait toujours présenté la liberté de la loi comme le centre de sa prédication et en avait donné l'exemple. Après la mort de Jésus, ces disciples ont « vécu » les visions de résurrection connues, c'est-à-dire qu'ils ont acquis la conviction inébranlable que leur Seigneur était ressuscité de la mort et avait été élevé dans la gloire céleste. Que l'on se rende compte de ce que de tels « faits » psychologiques signifiaient pour les personnes concernées : des révélations qui engagent ! Ces personnes qui, dans le « fait » de la résurrection, avaient reçu la preuve divine que la doctrine (de la liberté de la loi !) proclamée par le Seigneur exalté était vraie – obligatoire – auraient-elles, immédiatement après leurs expériences de vérité, replongé consciemment dans l'accomplissement embarrassant de la loi, contre les paroles et les actes de leur Seigneur céleste, et auraient-elles ainsi grossièrement insulté et renié le Ressuscité et sa doctrine ? C'est psychologiquement absolument impossible. Mais il est rapporté dans les Actes des Apôtres que les disciples, y compris Pierre, ont vraiment agi de manière aussi renégate – nous rétorquera Winkel. Mais ils agissent ainsi sur le papier ! Ils agissent ainsi comme des personnages imaginaires dans le vide.

Le départ de Winkel se passe mal. Puisque, comme nous l'avons vu, il serait psychologiquement impossible que les disciples renient promptement l'enseignement central de leur Seigneur exalté, il faudrait donc effectivement que le respect de la loi « attesté » par les disciples remonte aux paroles et aux actes de Jésus lui-même. Jésus lui-même doit donc avoir pris position pour l'accomplissement de la justice juive. Pourquoi ne devrions-nous pas raisonner ainsi à l'inverse ? Impossible, s'exclameront avec angoisse de nombreux théologiens. Et ce, à juste titre. En effet, les évangiles ne fournissent-ils pas assez souvent et avec insistance la preuve que Jésus a vécu « en réalité » totalement hors la loi et qu'il a enseigné en conséquence ? Certes, il enseigne et agit ainsi sur le papier ! Mais ce qui est fatal, c'est que ce même Jésus se révèle aussi tout à fait différent sur le papier, à savoir « réellement » comme l'enseignant de la légalité juive

la plus rigide, qui inculque à ses disciples que pas un seul atome de la loi ne disparaîtra. Sans le savoir, nous sommes une fois de plus tombés dans un piège à dilemme : Jésus aurait enseigné à la fois la liberté et le respect de la loi ! Il y a suffisamment de théologiens qui s'élèvent au-dessus de ce genre de détails et qui ne trouvent rien à redire à la fermeture de l'œil critique gauche ou droit selon les besoins, pour ne pas voir « l'autre côté ». D'autres s'en sortent en expliquant que Jésus a certes enseigné dans le respect de la loi, mais qu'il a vécu sans loi. Les théologiens qui ressentent le besoin de se décider se libèrent de ce piège dialectique d'une manière qui n'est plus inhabituelle : ils déclarent tout simplement que l'un des côtés – la plupart du temps la prédication de Jésus respectueuse de la loi – est une falsification dogmatique et une subversion ultérieures. Winkel se range lui aussi du côté de ces explications. Comme il s'agit de théologiens chrétiens, il va de soi que leur sens critique se prononce contre la justice de la loi et pour la liberté de la loi. L'arbitraire d'une telle décision saute aux yeux. L'importance des raisons psychologiques – le fait que le changement total proclamé dans l'âme des disciples est psychologiquement impossible – n'est pas jugée digne d'attention. C'est également le cas de Winkel : sa décision dans le dilemme de la loi relève elle aussi de l'arbitraire. Mais la condition préalable de toute son action critique s'avère ainsi ratée.

Néanmoins, nous voulons maintenant considérer Winkel comme un spécialiste des variantes au travail. Pourquoi entreprend-il ce difficile voyage dans la forêt vierge des variantes ? Il veut rétablir la proclamation « originale » de Jésus à l'aide des lectures « originales ». Sa mission de recherche consiste donc à découvrir quelles sont les lectures originales parmi le foisonnement de variantes. Une tâche difficile et périlleuse, penseront sans doute certains lecteurs. Comment Winkel parviendra-t-il à distinguer les bonnes et les mauvaises lectures, les originales et les secondaires ? Mais ne vous inquiétez pas, Winkel est parfaitement équipé pour cette tâche. Il le dit lui-même, ce qui le prédestine à résoudre le problème des variantes : son *« doigté pour la vraie et la fausse monnaie »*.[209] Or, pour celui qui a du « doigté », la science la plus difficile est une affaire d'une simplicité enfantine. Malheureusement, l'origine du sentiment

de Winkel s'avère douteuse : le doigté provient en effet du complexe trouble de la présupposition de la prétendue opposition de Jésus à la loi. Il s'agit donc d'un fluide arbitraire.

Winkel commence par tâter les codex du NT dans leur ensemble. Il arrive à la conclusion qu'en tant que critique textuel, il faut renoncer à la belle croyance de trouver le texte original dans l'un des « anciens » manuscrits ou groupes de manuscrits. Winkel ne devrait donc pas non plus privilégier un manuscrit ou un groupe. Pourtant, nous le voyons prendre parti pour D, les Syriaques et les Latins anciens contre S et B. Comment cela se fait-il ? Comment se fait-il que Winkel s'en prenne à ceux qui préfèrent S et B ?

« On devrait faire descendre ces gens de leurs cathédrales à coups de fouet… »

Et d'où vient sa préférence pour le D, le syriaque et le latin ancien ? La solution de l'énigme se trouve dans le « doigté » de Winkel pour l'original ! Les manuscrits comme D, Syrer et Altlateiner sont préférés parce qu'ils répondent aux exigences de Winkel, c'est-à-dire parce qu'ils présentent des variantes rejetant la loi et d'autres variantes non dogmatiques. De telles lectures sont très appréciées par Winkel car elles correspondent à la situation de l'époque. Les découvrir n'est bien sûr pas un grand art, il faut juste de la patience, beaucoup de patience, pour feuilleter des centaines de manuscrits à la recherche de telles lectures non dogmatiques. Car Winkel ne s'arrête pas aux manuscrits cités, il en consulte bien d'autres pour les considérer comme des témoins du texte original, si par hasard ils abritent des variantes sans dogme. En fin de compte, la situation religieuse de notre époque (telle que Winkel la conçoit) est et reste toujours la baguette magique avec laquelle les lectures « originales » sont extraites de la cachette de la transmission manuscrite.

La situation religieuse exige par exemple que, dans la proclamation initiale de Jésus, aucun caractère eschatologique ne soit attaché au « royaume de Dieu ». (Le royaume eschatologique de Dieu est conçu comme un règne de Dieu qui s'installera à l'avenir, seulement dans une fin des temps incertaine). Il est très embarrassant de constater que, selon les récits évangéliques, Jésus se serait pris pour le Messie

juif attendu pour la fin des temps. De telles paroles eschatologiques ont dû être soit complètement sous-estimées par Winkel, soit rectifiées à partir de paroles authentiques de Jésus, prononcées différemment. Le simple tact nous le dit. La falsification des « vraies » paroles s'est produite très tôt, constate Winkel, et plus précisément dans le cercle des disciples, sous la direction du « juste » frère Jacques, qui avait su se placer à la tête de la communauté primitive de Jérusalem à la suite de sombres machinations.[210]

Nous allons maintenant étudier en détail, à l'aide d'un exemple, le procédé de critique textuelle pratiqué.

Winkel veut démontrer, à partir du récit de Marc 10:32-45, que celui-ci a été corrompu de manière eschatologique dans le texte qui nous a été transmis par les manuscrits injustement préférés ; le récit « original » n'était pas du tout de nature eschatologique. Dans ce passage de Marc, nous voyons que Jésus se trouve avec les disciples sur le chemin de Jérusalem. Il règne une atmosphère pesante parmi la troupe de marcheurs, car le Maître vient de rappeler aux siens que sa souffrance et sa mort violente sont imminentes. Le récit se poursuit : Jacques et Jean s'approchent de Jésus et lui demandent d'exaucer une requête :

> *« Accorde-nous de siéger, l'un à ta droite et l'autre à ta gauche, dans ta gloire ».*

Il s'agit donc sans aucun doute d'une demande eschatologique. Lors du futur repas messianique, les deux disciples souhaitent s'asseoir à des places d'honneur à côté du Seigneur. Mais Jésus s'y oppose en signifiant que *« Quant à siéger à ma droite et à ma gauche, il ne m'appartient pas de l'accorder, il y a ceux pour qui ces places sont préparées…».*

Winkel nous assure maintenant que ce récit n'est pas original, mais corrompu. Il le prouve d'abord par une critique psychologique de la situation décrite : *« Cette scène de demande insensible ...est hautement improbable ».*[211] Jésus parle sérieusement de sa souffrance et de sa mort, et c'est justement à ce moment-là que les deux disciples veulent s'assurer des places d'honneur dans la gloire à venir. Ici se manifeste donc une insensibilité des demandeurs que l'on doit qualifier avec

Winkel (dans ce contexte) d'assez improbable. Bien entendu : dans ce contexte. Winkel suppose sans peine que cette demande a été formulée immédiatement ou très peu de temps après que le Seigneur ait annoncé la Passion. Dans le texte, la demande suit en effet immédiatement la prédiction de la Passion. Or, quiconque a quelque peu étudié l'évangile de Marc et a porté une attention particulière au moment de la succession temporelle, sait que c'est justement le lien chronologique qui trahit un embarras pathétique. La cohérence fait cruellement défaut. Marc est un auteur qui introduit presque chaque phrase et chaque paragraphe par « et », sans toutefois vouloir à chaque fois suggérer le moins du monde un lien de causalité « historique ». Dans le cas présent également, rien n'empêche de considérer la scène de la prière des disciples, malgré l'introduction en « et », comme beaucoup plus tardive que l'annonce de la Passion. L'objection psychologique de Winkel tombe donc à l'eau. Il doit déjà apporter d'autres preuves pour assurer la corruption, et c'est maintenant que notre critique intervient enfin en tant que spécialiste des variantes.

Les codex sont feuilletés en se référant à la scène de Marc citée. Bien sûr, Winkel trouve cette fois encore des variantes. Il mentionne d'abord quelques lectures, dont il remarque lui-même que ce qu'elles offrent sont des « extensions en soi peu importantes ». (Ainsi, par exemple, au lieu de « siéger dans ta gloire », le manuscrit de Winkel a l'extension « siéger dans le royaume de ta gloire »). Il faut donc continuer à feuilleter assidûment les manuscrits pour trouver des lectures vraiment significatives. Dans un (un !) manuscrit « ancien » (dans le Codex Bobb.), on trouve quelque chose ! Ou plutôt, il manque quelque chose dans ce codex. Il manque le mot « siéger » ! Le texte en question est ici (il s'agit pour le Codex Bobb. d'une traduction « ancienne ») : *« da nobis, ut unus a dextera et unus a sinistra »* (« donne-nous que l'un soit à ta droite et l'autre à ta gauche »). Le mot « siéger » manque donc ici. Winkel constate avec satisfaction :

> *« Il s'agit cependant d'un tout autre texte, et dans sa clarté concise, il est naturel et compréhensible pour toute sensibilité. Quand Jésus a parlé de la souffrance et de la mort... les deux frères s'approchent de lui et lui demandent*

d'être à sa droite et à sa gauche. Donc pour aucune autre intention que celle de l'assister et de le protéger, ou de souffrir avec lui ».(212)

Mais allons-y ! Premièrement, cette explication « naturelle et compréhensible » n'a de valeur que si l'on suppose (ce qui n'est pas du tout nécessaire) qu'il existe un lien (temporel) direct entre l'annonce de la Passion et la demande des disciples. Deuxièmement, le Codex Bobb. sur lequel Winkel s'appuie joue un mauvais tour à notre critique ; car dans ce même manuscrit, il est dit, entre autres, en réponse de la bouche de Jésus : *« …sedere autem a dextera... »*, en français : « siéger à ma droite ». Une chose embarrassante pour Winkel : ce qui « manque » (dans le Codex Bobb.) dans la demande des disciples, se trouve clairement dans la réponse de Jésus ! Ainsi, Winkel ne rend même pas service au Codex Bobb. en confirmant par des variantes sa thèse d'un texte corrompu par l'eschatologie. Car il ressort clairement de la réponse qu'il doit être question du fait de s'asseoir dans la demande. Mais notre chercheur de variantes veut à toute force voir confirmé le fait que le caractère eschatologique du passage de Marc a été glissé après coup. Le mot « siéger » l'a séduit. Ne pourrait-on pas le rendre inoffensif d'une manière ou d'une autre, c'est-à-dire non eschatologique ? Voilà qu'une possibilité se présente. Winkel nous apprend donc que le mot araméen de base a une double signification : d'une part, il signifie certes siéger, habiter, mais aussi « être délivré » (c'est-à-dire ressusciter de la mort). Dans le passage de Marc ci-dessus, c'est la deuxième signification qui est correcte, selon Winkel. *« Que demandent donc les disciples . . . ? D'être rachetés de la mort avec lui, à sa droite et à sa gauche »* – ce que le Seigneur refuse, car le « rachat » ne lui revient pas.(213) Mais une fois de plus, Winkel est malchanceux. L'interprétation « être délivré » est tout bonnement refusée par le contexte (dans la scène globale décrite). Après que Jésus a refusé la demande, le texte continue : *« Et quand les dix [autres disciples] l'entendirent, ils commencèrent à se montrer indignés. »* – à propos de la demande immodeste faite auparavant par leurs deux compagnons de disciple ! Et ce qui est rapporté ensuite (Marc 10:42-45) prouve sans équivoque qu'il s'agit effectivement d'une haute distinction, d'un privilège, précisément de siéger à côté du Messie, mais pas du tout d'un « relâchement ». C'est pourquoi la conclusion de toute la scène

est une épine dans le pied de Winkel, car elle réfute toute la belle thèse avec la signification de sièger. Mais notre critique veut arriver à ses fins, quel qu'en soit le prix. C'est pourquoi il entreprend une opération chirurgicale sur le texte de Marc : la scène finale est tout simplement coupée ! On nous dit qu'elle n'a pas sa place dans ce contexte, qu'elle appartient « à l'origine » à une toute autre situation. Mais comme il s'agit ici d'un pur arbitraire de notre critique, nous prenons simplement acte de cet acte de découpage que rien ne justifie, en tirant en même temps un trait vigoureux sur la science des variantes et des textes de Winkel.

CHAPITRE 2

Caractère dynamique ou statique de la masse évangélique ?

Nous nous tournons maintenant vers le véritable sujet de cette partie de la *Falsification de l'histoire du christianisme primitif*. Il ne s'agit plus ici de prétendues origines, nous ne nous concentrons plus tant sur tel ou tel évangile, mais nous considérons désormais la masse des évangiles dans son ensemble. Notre problème est le suivant :

Les évangiles ont-ils un caractère dynamique ou statique ? Ces écrits du Nouveau Testament ont-ils été rédigés les uns après les autres dans le temps et dans l'espace ? Ou représentent-ils le produit collectif simultané d'une grande action planifiée ?

Même si la question de savoir quel évangile a été mis par écrit en premier fait aujourd'hui encore l'objet de vives controverses parmi les partisans de l'historicité de Jésus, l'ensemble de la ligne orthodoxe-libérale s'accorde sur le « fait évident » que les évangiles ont été rédigés successivement en différents endroits (par différents auteurs). Il a également été très rarement mis en doute que l'auteur du quatrième évangile ait commencé son œuvre en tant que dernier évangéliste. Les « anciens » écrivains ecclésiastiques ne doutaient pas non plus que les évangiles avaient été écrits successivement, ils n'étaient même pas embarrassés par l'ordre « correct ». Selon Irénée (qui aurait été évêque de Lyon vers l'an 177), c'est l'évangéliste Matthieu qui a écrit en premier, et ce à l'époque où Pierre et Paul séjournaient ensemble à Rome, c'est-à-dire vers l'an 61-66 après Jésus-Christ (nous admettons donc provisoirement comme prémisse que Pierre et Paul sont, comme Jésus, des personnages historiques !) Après la mort des deux apôtres (soi-disant vers l'an 64/67), l'évangile de Marc (en relation étroite avec les conférences de Pierre) et l'évangile de Luc (en référence à la prédication de Paul) auraient vu le

jour. Ce qui est fatal dans cette annonce d'Irénée, c'est qu'*« une activité commune des deux apôtres principaux à Rome… n'est pas compatible avec l'épître aux Romains »*, c'est-à-dire qu'elle *« ne peut offrir aucun point d'appui pour une datation »*.[214] Le bon Irénée a dû soit commettre une imprudence, soit inventer sa datation de l'évangile de Marc. Eusèbe (qui aurait vécu vers l'an 260/270) en sait plus : il situe la rédaction de l'évangile de Matthieu dans les années quarante !

Comme nous l'avons dit, les chercheurs modernes sont d'accord avec les « anciens » sur le principe d'une rédaction successive des évangiles par différents auteurs chrétiens primitifs, mais la question de savoir quand il faut situer les différents écrits dans le temps révèle une terrible confusion des opinions. En voici quelques exemples.

1. *Quand les évangiles auraient été écrits*

Jusqu'à présent, la date de rédaction de l'évangile de Marc a été indiquée comme suit : « dans les années 50 »[216] – « vers le milieu des années 60 »[217] – « peu avant 70 »[218] – « vers l'année 70 »[210] – « peu après 70 »[220] – « dans la décennie suivant 70 »[221] – « après l'année 80 »[222]. Quelle riche collection ! Wrede fait remarquer sans détour à propos d'un tel embrouillamini : *« Les chercheurs dont les prémisses sont essentiellement identiques jugent tantôt comme ceci, tantôt comme cela »*.[223] Les datations de l'évangile de Matthieu et de l'évangile de Luc varient entre les années 60 et 100. Certains vont même au-delà de cette date. L'Évangile de Jean, autrefois placé aux alentours de l'an 120-130, est maintenant repoussé jusqu'au tournant du siècle sur la base d'un « ancien » fragment de papyrus (fragment d'un codex de l'Évangile de Jean). Nous notons au passage avec intérêt que les « anciens » n'étaient pas non plus tout à fait d'accord avec Irénée, selon lequel le quatrième évangile aurait été écrit en dernier (vers l'an 75-95) pour compléter les trois autres évangiles. En effet, le fragment dit de Murator (une liste d'écrits canoniques du Nouveau Testament retrouvée à Milan), peut-être même rédigé par un « contemporain » d'Irénée, nous révèle la nouvelle étonnante que l'évangile de Jean a été écrit avant les trois autres évangiles.

En laissant de côté ce problème secondaire de la chronologie des différents évangiles, nous concentrons désormais toute notre attention sur le problème principal, à savoir : la prémisse axiomatique de l'origine successive des évangiles est-elle justifiée ? L'importance extraordinaire de cette question ne devient vraiment visible que si l'on considère que même les contestataires radicaux de l'historicité de Jésus (de Bruno Bauer à Arthur Drews) ont continué à s'en tenir fondamentalement au schéma hérité d'une relation de succession chronologique des quatre évangiles (en plus des Actes des Apôtres). Selon ces chercheurs, c'est vers le milieu du II^e^ siècle qu'un « poète originel » chrétien aurait créé, avec une écriture de base semblable à celle de Marc, la base de la légende historicisée du Christ, sur laquelle d'autres poètes de cette époque, mythomanes du II^e^ siècle, auraient ensuite successivement érigé les quatre édifices évangéliques (dans leur forme canonique). Ces critiques ne font donc que repousser d'un siècle (du I^er^ au II^e^ siècle) la naissance progressive des évangiles qu'ils admettent en principe. Dans ce contexte, nous devons rappeler que, dans la première partie, nous avons déjà rejeté comme erronée une telle mise en place précoce du processus d'historicisation de la légende du Christ ou l'origine chronologique si précoce (fiction) des évangiles, parce qu'elle devait échouer face à la dure réalité psychologique de l'époque. La fiction du roman historique de Jésus, c'est-à-dire la naissance du christianisme, doit avoir eu lieu beaucoup plus tard.

Notre problème principal ne peut plus surprendre un lecteur attentif de mes écrits jusqu'à présent. Le fait qu'un esprit universel (une coopérative de faussaires) ait conçu toute la masse évangélique (les quatre évangiles), que tous les évangiles aient donc une origine commune, se sera déjà cristallisé avec le temps comme une connaissance logique pour le lecteur à partir des résultats généraux obtenus jusqu'ici. La tâche des études suivantes consistera à renforcer cette connaissance.

2. *La tactique de falsification de la triple variation*

La tactique de la contradiction intentionnelle, c'est-à-dire de la variation consciente d'un thème « factuel », s'étend, comme nous

l'avons déjà appris à plusieurs reprises (par exemple en ce qui concerne la durée de l'activité publique de Jésus – le lieu de naissance de Jésus – les « apparitions » du Ressuscité), jusque dans les ramifications les plus fines de l'action inventée. Une particularité de la contradiction intentionnelle s'exprime maintenant par une triple variation délibérée du même objet, et ce selon le schéma a-b- ab. Nous montrons par un exemple ce que cela signifie. Dans le récit commençant par Marc 1:32 et dans les récits parallèles de Matthieu et de Luc, on trouve la triple variation suivante. Marc : tous les malades sont amenés et beaucoup sont guéris par Jésus ; Matthieu : beaucoup sont amenés et tous sont guéris ; Luc : tous sont amenés et tous sont guéris. On pourrait penser qu'il s'agit d'une coïncidence. Mais un autre exemple montre la même tactique. Marc 13:1 rapporte que l'un des disciples a attiré l'attention de Jésus sur la construction du temple. Cependant, selon Matthieu, tous les disciples se seraient approchés pour montrer la construction au maître. Luc emprunte la voie médiane et parle de plusieurs disciples qui auraient attiré l'attention de Jésus sur le temple. S'il existe encore d'autres preuves, l'explication de cette apparition par le « hasard » est exclue et on ne pourra plus contester l'intention consciente dans un tel procédé. Nous poursuivons donc notre démonstration : selon Marc 8:34, Jésus appelle la foule et ses disciples ; Matthieu 16:24 ne mentionne que les disciples ; Luc 9:23 dit vaguement tous. Dans le récit de l'enfant épileptique (somnambule), que les trois synoptiques présentent en détail avec de multiples variantes, la discussion tourne autour de la question : pourquoi les disciples ne parviennent-ils pas à chasser le démon ? Selon Matthieu 17:20, Jésus désigne le manque de foi des disciples comme la cause de l'incapacité ; selon Luc 9:41, Jésus réprimande l'incrédulité de la « génération perverse », c'est-à-dire l'incrédulité du peuple (y compris le père de l'enfant) ; Marc 9:14-29 mélange les deux causes, de sorte que, d'une part, l'incrédulité du peuple est présentée comme un obstacle, mais, d'autre part, il souligne que l'échec est également dû au fait que les disciples n'ont pas utilisé les moyens appropriés pour la guérison, à savoir la prière et le jeûne. Marc 2:18-22, Matthieu 9:14-17, Luc 5:33-39 traitent de la question du jeûne. Les personnes qui posent la question restent

indéterminées chez Marc, chez Matthieu il s'agit des disciples de Jean, chez Luc des pharisiens. Lors de l'interrogatoire de Jésus devant le sanhédrin, Jésus est battu. Selon Matthieu, ce sont les membres du sanhédrin qui frappent Jésus ; Luc décrit les moqueries et les mauvais traitements infligés par les serviteurs du sanhédrin ; Marc fait un amalgame en parlant de « quelques-uns », le contexte du texte faisant comprendre par là aussi bien les membres du sanhédrin lui-même que les serviteurs.

Il est évident qu'il ne s'agit pas d'un hasard, mais d'une variation consciente. Comme la théorie des deux sources est également réglée, on ne peut plus, dans de tels cas, expliquer que Luc et Matthieu ont chacun « modifié » une donnée du prétendu modèle de Marc. (Cette thèse erronée laisserait totalement inexpliquée, en ce qui concerne les exemples ci-dessus, la « coïncidence » qui fait que l'on entend à chaque fois une triade finement accordée de variantes). Une volonté universelle révèle ici une conception planifiée simultanément dans tous les évangiles (synoptiques). Cette triade de variantes ne s'est pas développée « naturellement », elle n'est pas apparue progressivement avec la masse des évangiles parvenus successivement à l'écriture, mais elle a été jouée simultanément sur le clavier des évangiles (inventés). La triple variation ne présente pas un caractère dynamique, mais statique, et nous dévoile, par un fait anodin, l'origine commune de tous les évangiles.

La question importante du caractère dynamique ou statique de la masse évangélique doit encore nous occuper. Selon l'opinion dominante des représentants de l'historicité de Jésus, un « noyau historique » de la légende communautaire, qui ne cesse de proliférer, se serait peu à peu transformé de manière tendancieuse pour atteindre le volume des présents évangiles. Dans ce processus dynamique, on enseigne que les différents évangiles constituent à chaque fois des étapes de développement atteintes. Depuis que Ferdinand Christian Baur a « clarifié » pour la première fois la prétendue dynamique de l'histoire de l'esprit chrétien primitif selon le schéma conceptuel de la philosophie hégélienne et qu'il a assigné aux évangiles leurs places temporelles dans les évènements dogmatiques

de l'Église, la recherche théologique libérale a plusieurs fois classé différemment, réinterprété ou complètement rejeté chacun des « faits » de cette prétendue histoire du développement. L'idée de développement en tant que telle a cependant réussi à affirmer sa domination dans ces cercles de chercheurs. La légende inconsciente ou consciente de la communauté aurait été, comme nous le savons, le moteur principal de ce processus de développement ; mais nous savons aussi depuis longtemps qu'un tel spectre de légende n'aurait pas pu, dans la vie réelle des « premiers chrétiens », circuler et hanter en tant que poète secret et inquiétant des histoires de Jésus. Ainsi, le ressort nécessaire du processus de développement se brise pour nos chercheurs. Et maintenant ? N'a-t-on pas décelé des signes prétendument clairs de la réalité de l'évolution dans les évangiles ? Et maintenant, il s'avère que le moteur qui semble avoir mis en route un tel développement ne vaut rien ? Comment ? Toute l'approche de l'histoire du développement serait-elle illicite, fausse, car sans objet ?

3. *Dynamique ou statique de la masse évangélique ?*

Alors que dans la deuxième partie, nous nous sommes penchés sur le problème du prétendu développement de la masse de la tradition orale, nous devons maintenant considérer le prétendu processus de développement avant tout dans la période de la fixation par écrit. La transmission est censée avoir été en mouvement, c'est-à-dire en transformation et en formation continue, depuis la naissance du premier évangile jusqu'à l'achèvement du dernier. Cette conception dynamique de la substance évangélique est-elle justifiée ?

a) *Évolution dans la transmission des miracles ?*

Si nous supposons qu'une évolution du « noyau historique » de la tradition dans le sens d'un recouvrement toujours plus important par des légendes s'est réellement produite, les récits de miracles devraient alors constituer le meilleur matériel d'étude pour constater une telle dynamique. C'est dans le domaine des miracles que les légendes prolifèrent le plus. Personne n'acceptera que l'influence de la légende communautaire se soit exprimée par une diminution, une réduction ou un affaiblissement progressif de quelque chose de miraculeux. La

légende ne veut pas s'autodétruire, mais elle montre l'effort de rendre les évènements « historiques quotidiens » de plus en plus merveilleux. Mais on pourrait aussi voir une augmentation, par exemple, dans le fait qu'un nom ou un lieu précis a été ajouté plus tard à des actes miraculeux (autrefois inventés) comme moment efficace d'authentification. Qu'ont donc constaté les dynamiques critiques à cet égard ? Felder donne un bon aperçu des résultats obtenus jusqu'à présent :

> *« D'ailleurs, il est presque comique de confronter les adversaires sur ce point de 'l'augmentation du merveilleux'. Strauss fait se succéder chronologiquement les évangiles synoptiques dans la série Matthieu, Luc, Marc et, en conséquence, l'augmentation doit aussi s'accentuer de Matthieu à Luc et de Luc à Marc. O. Holtzmann et la plupart des chercheurs modernes placent Marc à la première place, suivi de Luc et enfin de Matthieu ; et c'est alors que s'accomplit la légendaire progression de Marc à Luc et de Luc à Matthieu. Mais ensuite, d'autres critiques viennent à nouveau déclarer que, de tous les évangiles synoptiques, Marc est le plus merveilleux et qu'il n'est même pas dépassé par Jean, reconnu comme le plus jeune, en termes de merveilleux ».*(224)

Enfin, G. Naumann écrit : *« On ne peut pas constater d'augmentation dans les rapports de miracles dont nous disposons ».* Naumann enfonce le clou. Il est en effet évident que les dynamiciens projettent arbitrairement (même si c'est plus ou moins inconscient) un moment de développement dans les récits. Tout ce discours sur l'augmentation du miraculeux est en fait absurde, car tout vrai miracle est déjà en soi un miracle suprême et ne peut plus être « augmenté ». (Lorsque Jésus, chez Marc, conjure le vent de se taire, ce miracle est tout aussi merveilleux que lorsque Jésus, chez Jean, ressuscite un mort). Et si l'on veut voir une amélioration dans une « authentification » ornementale prétendument ultérieure des récits de miracles par des indications concrètes et imaginaires (noms de personnes et de lieux), on peut essayer de le faire : une telle tentative échouera lamentablement, car même à cet égard, les faits réels ne fournissent aucune preuve pour cette thèse. Les évangiles prétendument postérieurs ne connaissent et ne rapportent pas toujours plus de détails concrets dans leurs récits parallèles que les

précédents. En quoi consistent, par exemple, les modifications apportées par Luc au miracle de Marc sur l'arrêt de la tempête ? Dans l'omission de détails concrets ! Ou encore : chez Marc, la rencontre de Jaïre avec Jésus se déroule en plein air, alors que Matthieu la place à l'intérieur de la maison, et le « plus tardif » Matthieu a en outre omis l'indication d'authentification du nom ! Luc nous apprend en outre que l'enfant était la fille unique de Jaïrus. Le lecteur comprendra aisément qu'il ne s'agit pas ici, comme dans d'autres récits synoptiques similaires, d'une augmentation ou d'un développement, mais d'une variation délibérée du thème.

Voici même un exemple montrant que la légende « ultérieure » n'a pas augmenté le miracle, mais l'a atténué. Il s'agit de la transfiguration de Jésus. Selon Marc, Jésus est transformé « sous les yeux » des disciples et Elie et Moïse leur apparaissent « en chair et en os ». Les choses se passent de la même manière chez Matthieu. Mais chez le « dernier » Luc, les disciples sont « plongés dans un lourd sommeil » pendant la transfiguration et l'apparition, et ce n'est qu'à leur réveil complet (après l'acte de transformation) qu'ils voient sa « gloire » et les « deux hommes ». L'exemple de la guérison de l'aveugle est également instructif. Marc connaît le nom de l'aveugle et rapporte que la guérison a eu lieu au moment où il quittait la ville de Jéricho. Luc « omet » complètement le nom « authentificateur » et raconte que le miracle s'est produit lorsque Jésus s'est approché de Jéricho, donc avant même d'entrer dans la ville. Matthieu, en revanche, rapporte la guérison de deux aveugles sans indiquer ni le nom ni le lieu de l'évènement. Et c'est justement le « dernier » évangéliste Jean qui se plaît à atténuer le miracle synoptique de guérison des aveugles, puisqu'il fait se comporter Jésus comme un vulgaire thaumaturge, en appliquant sur l'œil de l'aveugle une pâte préparée avec de la terre et de la salive. – Mais le quatrième évangéliste n'a-t-il pas amplifié le miracle du fils du centenier de Capharnaüm en racontant que Jésus avait guéri le malade à distance, alors que, selon les synoptiques, la guérison a lieu sur place ? Mais une telle guérison à distance n'est pas du tout une spécialité de Jean, car même le « premier » Marc (7:29) contient déjà un tel miracle accru par une guérison à distance ! Seuls les dynamiques théologiques incessantes parleront d'augmentation ou

de développement dans de tels cas, car ils restent prisonniers de la prémisse héritée selon laquelle la masse évangélique doit naturellement avoir subi un processus de développement naturel.

b) *Développement de l'idée de la création et de la nature du « royaume de Dieu » ?*

Selon les récits évangéliques, qui a amené, créé et réalisé le « royaume de Dieu » ? Qui a brisé le pouvoir de Satan et, par là même, rendu le royaume possible – Dieu le Père lui-même ou le Fils de Dieu, Jésus ? Qu'a pensé et enseigné Jésus lui-même sur ce point dogmatiquement important ? Pour le savoir, R. Otto examine la scène de Belzébuth chez Luc, ainsi que les passages parallèles chez Marc et Matthieu. Selon Luc 11:20, Jésus s'exprime sur le royaume de Dieu en disant : *« Ainsi donc, le royaume de Dieu est arrivé jusqu'à vous ».* De même, Matthieu fait parler le Maître, alors que chez Marc, le mot (« ainsi le royaume de Dieu est venu à vous ») est absent. Otto résume le résultat de sa comparaison critique comme suit : *« C'est dans le récit de Luc que nous trouvons le plus clairement le sens et la logique de sa réponse à l'accusation de Belzébuth ».* Selon Otto, chez Luc, Jésus veut dire à ses adversaires :

> *« Admettez que je chasse avec le doigt de Dieu. Mais s'il en est ainsi, il s'ensuit, comme je l'enseigne, que le royaume de Dieu est déjà réalisé et que Satan lui-même est déjà dépouillé de son pouvoir, car autrement on ne pourrait pas lui enlever sa proie, les possédés… »*[225]

Dans la tradition « originelle » – conclut Otto – prévaut donc l'idée que c'est Dieu lui-même qui a remporté (auparavant déjà) la véritable victoire décisive sur Satan – et non Jésus ! Pour cette interprétation, Otto peut se référer à Luc 10:18, où il est également dit que Jésus a « vu » (et non pas provoqué lui-même) que Satan tombait du ciel comme un éclair. Notre critique s'en étonne :

> *« C'est presque un miracle qu'une telle parole ait pu être conservée. Car elle contredit toute christologie ultérieure [Christologie : ensemble de représentations dogmatiques sur la nature, l'origine, la mission et la position divine du Christ-Jésus]. Mais ce fait même prouve… que nous… nous tenons sur le fondement jésunien le plus solide ».*

Otto veut dire que l'idée que Dieu lui-même était le vainqueur de Satan était le point de vue « historique » de Jésus ; ce n'est que la légende de tendance tardive qui a fait passer à Jésus l'idée qu'il (Jésus lui-même) se considérait et se faisait passer pour le vainqueur de Satan. C'est presque un miracle que l'évangéliste Luc ait transmis, au lieu de la supprimer, l'opinion « authentique » de Jésus sur la création du royaume de Dieu (ou la destruction de Satan) par Dieu le Père lui-même, opinion devenue obsolète et inappropriée en raison du « développement dogmatique ultérieur » de la christologie. *« L'ambiguïté particulière qui plane sur les récits de Matthieu et de Marc me semble clairement liée au fait que ce récit n'était plus compréhensible du point de vue de l'Église postérieure »*, estime Otto. *« Pour elle, il allait dogmatiquement de soi que le Christ lui-même avait remporté la véritable victoire sur Satan, ce qui n'est pas du tout l'avis de Jésus et ce qui n'est pas encore signifié par Luc ».*

N'est-ce pas là la preuve éclatante que la transmission était en fait en mouvement dynamique ? Pas du tout ! Il est immédiatement déconcertant de constater que c'est justement Luc « plus tard » qui défend le point de vue « initial » qui a été abandonné. Les chercheurs avertis objecteront que Luc, plus tard, ne défend plus lui-même ce point de vue primitif, mais qu'il a agi en historien consciencieux lorsqu'il a décidé d'intégrer dans son œuvre cette vision « originelle » (de Jésus) du royaume de Dieu sans la contester. Cette tentative d'explication montre bien à quel point ces critiques passent à côté du vrai problème. Ce problème est de nature religieuse et psychologique : est-il possible qu'un chrétien primitif (à savoir l'évangéliste Luc) puisse renier consciemment ses convictions dogmatiques (et celles de ses compagnons chrétiens) sur un point important, uniquement parce qu'une transmission prétendument « originale » lui est tombée entre les mains et qu'elle parle différemment du point en question ? Pensez donc, cet écrivain « original » aurait, selon l'opinion dominante, vécu au milieu de l'atmosphère la plus épaisse des légendes, c'est-à-dire à une époque où le « noyau historique » de la transmission de Jésus était déjà irrémédiablement envahi par la moisissure noble de la légende, à une époque où l'on ne pouvait soi-disant plus du tout déterminer, par exemple, où Jésus était « vraiment » né et combien de temps il avait exercé son ministère

public. Par pure « objectivité », par pure conscience de chercheur, Luc n'aurait pas pu passer outre une prétendue transmission originale concernant le royaume de Dieu ? Bien que ses concitoyens et lui-même aient vécu dans la conviction dogmatique et évidente que Jésus lui-même avait détruit le pouvoir de Satan et instauré le royaume ? On ne pourrait croire à une telle objectivité de l'« historien » Luc que si Luc se révélait être un historien objectif par ailleurs. Regardons donc de plus près ce « chrétien primitif » qui jette tranquillement des faits objectifs à la face de ses coreligionnaires subjectifs.

Jean Weiß s'était déjà étonné de l'objectivité énigmatique de Luc. La parole dogmatiquement très importante de Marc (10:45) sur le sens du don de la vie du Fils de l'Homme comme « rançon pour beaucoup » n'est pas communiquée par Luc, bien qu'il ait dû (selon la théorie des deux sources, dont Weiß et Otto sont partisans) lire ce passage dans son modèle de Marc. *« Comment faut-il comprendre cela ? »* demande Weiß. *« Une coïncidence est exclue, car nous faisons exactement la même observation dans un autre passage important – les paroles de la Cène ! Le comportement de Luc fait partie des phénomènes les plus énigmatiques de nos sources »*, conclut Weiß dans sa discussion. C'est incroyable comme cet homme objectif peut être subjectif. Encore un exemple : le lecteur se souvient que le texte du Notre Père chez Luc est transmis par les « anciens » manuscrits en deux versions, et certes, le texte de Luc dans le Codex B ne contient que cinq demandes ! Il manque par exemple la troisième demande (*« Que ta volonté soit faite »*). (Comme il est impossible d'attribuer cette réduction à un copiste, c'est Luc lui-même qui doit avoir réduit la prière du Seigneur de deux demandes. Luc ne peut pas fournir une preuve plus flagrante de sa subjectivité. La subjectivité de l'« objectif » Luc se manifeste aussi dans le traitement du thème qui nous occupe le plus dans ce passage, à savoir la question du Royaume de Dieu. Dans d'autres passages de son évangile, Luc s'est intéressé à l'opinion « originelle » de Jésus sur le royaume de Dieu. Dans Luc 9:27, Jésus dit : *« Le royaume de Dieu est encore à venir, il est à la porte, cette génération le verra encore »*. En revanche, dans Luc 11:20 (notre point de départ), il dit, comme nous l'avons entendu au début : le royaume de Dieu est déjà venu à vous. Et voilà qu'en Luc 17:20, les deux indications sont mélangées, puisque Jésus

répond ici une fois à la question : quand le royaume de Dieu viendra-t-il ? *« Le royaume ne vient pas [c'est-à-dire qu'il est envisagé comme futur] de telle sorte que… »*, et continue ensuite : *« Le Royaume de Dieu est [déjà maintenant] au milieu de vous ».* – Nous voyons ici Luc comme le tacticien le plus habile de la triple variation, c'est-à-dire que nous nous rendons compte en un éclair, avec cette découverte, qu'aucun « chrétien originel » n'a écrit ici l'histoire en tant que « subjectiviste objectif », mais qu'il y a ici – comme dans les évangiles en général – le résultat traître de la grande action de falsification. Il ne peut pas être question d'une évolution naturelle dans la conception dogmatique du Royaume de Dieu, ne serait-ce que parce que le prétendu moteur de tout le processus de développement « chrétien primitif » : la légende communautaire, ne reste qu'un fantôme de chercheurs théologiques libéraux. Mais pourquoi les évangélistes médiévaux ne se sont-ils pas mis d'accord sur ce qu'ils voulaient mettre dans la bouche de Jésus comme vision du royaume de Dieu ? Ils se sont mis d'accord sur le fait qu'on ne pouvait pas laisser Jésus annoncer quelque chose de clair sur le « royaume ». D'une part, il était clair que le royaume de Dieu était « déjà arrivé » et qu'il était là. Mais d'autre part, il y avait une raison dogmatique importante de ne faire venir le royaume qu'après la mort de Jésus (ou plus exactement par la mort de Jésus !), de sorte qu'il fallait laisser Jésus parler du royaume de Dieu comme futur. Le lecteur trouvera des informations plus détaillées sur cette contradiction intentionnelle dans le chapitre 4.

c) *Évolution dans la conception de la personne de Jésus ?*

Le problème sur lequel nous nous concentrons maintenant a pris une importance au cours du XIX^{e} siècle comme aucune autre question théologique moderne de vocation et de conscience. Formulé pour la première fois dans toute son acuité par le rationalisme, ce problème dit christologique représente depuis lors le profond fossé qui sépare la théologie orthodoxe de la théologie libérale. Que dit le problème christologique ? Il soulève la question de la nature et de la signification salvatrice de la personnalité de Jésus (en tant que Christ) pour la foi chrétienne. Quel rôle joue la personne de Jésus de Nazareth pour le chrétien ? Quelle importance Jésus a-t-il lui-même

accordée à sa personne, ou plus clairement encore : a-t-il accordé une quelconque importance religieuse à sa personne dans le cadre de sa prédication ? Non ! répondent les théologiens libéraux, Jésus ne s'est senti que le porte-parole et l'annonciateur de la parole divine qui lui a été révélée, il ne s'est considéré que comme un prophète, un guide des hommes vers le salut et n'a pas attribué à sa personne une quelconque relation et une signification essentielle pour le processus de salut. La réponse des orthodoxes est tout autre : le salut n'est pas seulement lié à la prédication, mais aussi à la personne de Jésus en tant que Christ « divin ». Le chemin du salut passe par la personne « divine » de Jésus ! Selon ce point de vue, Jésus de Nazareth n'est pas un simple prophète ou enseignant, mais il est en sa personne le Sauveur et le Rédempteur des hommes, et c'est lui-même qui a indiqué cette signification salvatrice de sa personne.

Nous commençons l'examen critique par l'évangile de Marc et, comme nous ne sommes pas avides de stratifications, nous prenons cet écrit comme ce qu'il se présente, comme un ensemble homogène. Que pense Marc de la personne de Jésus ? Lui attribue-t-il une quelconque importance ? Dès l'introduction, Marc exprime sa conviction fondamentale que Jésus de Nazareth est le « Fils de Dieu ». Si l'on considère que les mots « Fils de Dieu » sont « inauthentiques » (insérés plus tard) parce qu'ils ne figurent pas dans le texte de l'« ancien » manuscrit S, cela ne remet pas en cause le fait que dans de nombreux autres passages, l'opinion de l'évangéliste sur la divinité de la personne de Jésus ne peut faire aucun doute. Ce qui est très important, c'est que l'auteur ne présente pas la foi en la filiation divine de Jésus comme son opinion privée, mais qu'il laisse entendre que Jésus lui-même a revendiqué pour lui-même une telle prétention divine. Une « preuve » de la puissance de la pensée de Jésus lui-même sur la nature et la signification de sa personne se trouve dans l'histoire de la guérison du paralytique (Marc 2:5). Jésus, pleinement conscient de sa dignité divine, exerce ici le privilège divin du pardon des péchés. Certes, il ne dit pas encore ouvertement qu'il est le Fils de Dieu ; mais celui qui, comme lui, s'arroge le privilège de Dieu (le pardon des péchés), fait comprendre assez clairement – à ceux qui ont des oreilles pour entendre – ce qu'il en est de sa

personne. Modestement, il se nomme, sous un nom d'emprunt, « Fils de l'Homme », comme un roi se nomme le premier serviteur de l'État, et il interdit aux « démoniaques », qui connaissent sa position divine, de crier ouvertement leur connaissance secrète sur le marché. Remarquez bien qu'il leur interdit de divulguer le secret, mais il ne leur reproche nullement d'avoir tort dans leur opinion. Il menace même ses disciples de ne rien dire à personne de sa dignité secrète (Marc 8:30), mais il ne leur déclare pas non plus qu'ils se trompent dans leur croyance qu'il est le « Christ ». C'est aussi en tant que « Fils de l'Homme » qu'il viendra dans la gloire de son Père (Dieu) avec les saints anges, après avoir donné sa vie en « rançon pour beaucoup » (Marc 10:45).

Le portrait que Marc fait ici de Jésus – que Jésus fait de lui-même ! – ne peut plus du tout être rehaussée dans sa splendeur divine ; car l'essentiel réside dans le fait que cet homme de Nazareth se considère « effectivement » comme le fils de Dieu, alors que tel ou tel moment particulier de cette filiation divine n'a pas d'importance. Comment, face à de tels passages de Marc, les chercheurs libéraux peuvent-ils maintenir l'affirmation selon laquelle Jésus n'a pas revendiqué pour sa personne une dignité divine et une signification salvatrice ? Parce qu'ils détiennent prétendument la preuve que des mots tels que rançon et revendication de sa filiation divine sont faux, c'est-à-dire qu'ils ont été créés par la dogmatique ultérieure de la communauté et ensuite placés en dessous. Et quelle est la nature de ces preuves ? Nous les connaissons suffisamment : il s'agit des fameuses preuves de la séparation des couches ! Selon cette méthode brevetée, toutes les parties dogmatiques choquantes de l'évangile de Marc s'avèrent en effet être intercalées. Après avoir régulièrement reconnu dans des passages précédents l'intuition et l'arbitraire comme les réactifs actifs de toutes ces procédures de séparation, nous pouvons nous épargner ici tout autre mot sur les preuves de stratification de ces chercheurs.

C'est donc à juste titre que les chercheurs orthodoxes protestent contre de telles tentatives, nées de l'animosité dogmatique, de séparer une partie légendaire de la masse des évangiles. Cela signifie-t-il,

demanderont certains lecteurs, que les orthodoxes ont raison d'affirmer que Jésus lui-même a lié le salut à sa personne en tant que Sauveur ? Toutefois, ils ont raison d'un point de vue littéraire, car les passages où Jésus prononce de telles paroles ne peuvent pas être coupés de force avec les ciseaux libéraux. La parole de la rançon est littérairement ferme et immuable dans l'évangile de Marc, et cela n'aide en rien le théologien Wernle, par exemple, lorsqu'il se tortille dans tous les sens :

> *« Dès que je veux greffer sur la parole de la rançon de Marc ma conception de la valeur salvatrice de la mort de Jésus, les plus grands doutes me viennent à l'esprit : comment est-il possible que cet accessoire vague d'une parole du maître orientée tout autrement puisse porter des choses aussi lourdes ».*(226)

Si quelqu'un ne veut admettre que des paroles du maître d'une logique rigoureuse et irréprochable, il peut alors tout de suite supprimer comme inauthentiques presque toutes les structures de phrases mises dans la bouche de Jésus, et ce dans les quatre évangiles.

La science moderne de la théologie libérale propose encore d'autres explications pour bannir des évangiles le dogme choquant de la filiation divine de Jésus. Ainsi, dans la conscience des disciples, le concept « originel » de Jésus comme fils de Dieu n'aurait été « signifié » que comme un concept purement éthique et religieux. L'expression « Fils de Dieu » est censée refléter l'impression que la personnalité religieuse de Jésus faisait sur ses premiers disciples ! Mais les évangiles synoptiques ne parlent pas non plus d'une telle conception platonicienne, d'une telle filiation divine « imagée ». Lorsque Marc fait prononcer à Pierre la confession : Tu es le Christ !, l'évangéliste nous fait comprendre sans ambiguïté que ce disciple, tout comme lui, l'auteur lui-même, a pris l'expression « Christ » en un sens littéral, mais en aucun cas figuratif. De même, que Jésus lui-même ait ressenti le mystère de sa filiation comme le « sentiment » de la communion intime avec le Père céleste, au sens humain et moral, est une affirmation qui va à l'encontre de la conception christologique fondamentale des synoptiques. Jésus n'avait vraiment pas besoin de cacher aux yeux du monde, comme un profond secret, une filiation morale et religieuse telle qu'elle était « ressentie » au sens

figuré par tous les pieux. De plus, les évangélistes distinguent soigneusement la manière dont ils font parler Jésus de Dieu le Père : il dit toujours « mon » Père et « votre » Père, mais jamais « notre » Père ! Sa position par rapport à Dieu le Père est donc, selon tous les évangélistes, tout à fait particulière et ne peut être comparée par essence à la position des disciples (et des autres hommes) par rapport à Dieu.

Lors de l'examen du niveau christologique de l'évangile de Marc, nous avons déjà reconnu que tout le monde du mystère christologique est enfermé dans l'affirmation simple et succincte : *« Ce Jésus est le Fils de Dieu »*. Un développement ou une augmentation de la signification essentielle de cette affirmation n'est plus du tout concevable et possible. Seule une autre chose est possible : on peut déployer la plénitude de l'idée fondamentale christologique (comprimée dans la simple déclaration), en juxtaposer les parties, c'est-à-dire procéder de manière statique dans la présentation « historique » de l'idée. Dans le cas d'une structure statique de la masse des évangiles, une condition devrait être remplie : tous les évangiles ne devraient pas se succéder, mais ils devraient être apparus simultanément et uniformément comme le résultat d'une action. Dans ce cas, les différentes parties de l'idée christologique fondamentale, divisée en pensée, devraient être réparties de manière planifiée dans les différents évangiles. Cette hypothèse est-elle correcte ? Nos dynamiques s'empresseront d'invoquer et d'expliquer le « dernier » évangile comme preuve du contraire : comment peut-on douter du développement progressif du dogme christologique, alors qu'il est établi que seul l'évangéliste le plus tardif parle de Jésus comme du Logos préexistant ? Pour comprendre ce que l'on entend par l'expression « Logos préexistant », plaçons ici les phrases d'introduction de l'évangile de Jean.

« Au commencement était le Logos [– la parole, la pensée, la raison –], et le Logos était avec Dieu, et Dieu était le Logos… Et le Logos fut fait chair... ».

Dans le sens « chrétien primitif » selon Jean, le Logos est donc un être existant de toute éternité auprès de Dieu (à l'égal de Dieu, semblable à Dieu), dont le mystère se réalise dans le « Verbe ». Et ce

« Verbe » s'est incarné (en la personne de Jésus), c'est-à-dire qu'il est devenu homme. Le Logos est appelé préexistant parce qu'il était auprès de Dieu bien avant l'incarnation, voire avant la création du monde.

En fait, les évangiles synoptiques ne savent encore rien du Logos préexistant incarné en la personne de Jésus ; ce n'est que par Jean que nous apprenons l'existence de ce type particulier de filiation métaphysique. Une évolution a-t-elle donc eu lieu ? Si l'on pouvait vraiment parler d'un développement ou d'une progression de la pensée, il faudrait alors prouver que l'idée de la préexistence n'est pas encore venue aux « premiers chrétiens » ou aux évangélistes synoptiques, ou qu'ils ne l'ont pas encore annoncée.

Une chose est claire et certaine. Au moment où l'immense mystère – cet homme est le Fils de Dieu, et il l'est vraiment et littéralement ! – a été révélé aux « premiers chrétiens » par Jésus lui-même, alors l'étonnement et la réflexion ont dû s'animer. Un homme incarné qui est en même temps d'essence divine : comment cela peut-il se faire ? Or, être d'essence divine signifie : être d'origine divine, de provenance divine. Pour celui qui réfléchissait à cette énigme, plusieurs « possibilités » s'offraient bientôt d'elles-mêmes pour « comprendre » l'union de l'humain et du divin en Jésus. Parmi ces possibilités, deux s'imposaient particulièrement. Premièrement, l'homme incarné Jésus a été « transformé » ou « uni » au Fils de Dieu, soit au moment de sa naissance, soit à un moment ultérieur de sa vie. Deuxièmement, le Logos, qui réside depuis toujours auprès de Dieu, s'est incarné en naissant de Marie et est ainsi devenu (en même temps) l'homme incarné. Les premiers chrétiens (et évangélistes) ont-ils « vraiment » déjà envisagé de telles pensées ? Les évangiles devraient nous en fournir la preuve. Voyons ce qu'il en est.

Dans leurs récits parallèles du baptême de Jésus, les synoptiques laissent entendre, indirectement mais sans équivoque, par la communication d'une apparition (de l'Esprit Saint sous la forme d'une colombe) et d'une voix céleste (*« Celui-ci est mon Fils bien-aimé »*), qu'ils ont en effet réfléchi intensément au problème christologique. Il en résulte qu'ils sont en quelque sorte des représentants de la première

conception esquissée ci-dessus. Mais n'ont-ils pas encore remarqué la deuxième possibilité de résolution du problème ? C'est hautement improbable. Car une fois que le problème christologique est devenu actuel, les différentes possibilités de le rendre compréhensible ont dû s'imposer d'elles-mêmes. Pensez à ceci : les synoptiques expriment le fait que, par les processus mystérieux du baptême, un homme (Jésus) devient le fils de Dieu. L'idée « inverse » selon laquelle le Fils de Dieu (Logos) (déjà préexistant) se serait fait homme en Jésus était-elle donc si éloignée ? Au contraire. En admettant que Jésus et les premiers chrétiens soient des personnages de l'histoire, les premiers adeptes du Messie auraient justement connu l'idée d'un Dieu incarné (en tant que composante de la religion païenne de l'environnement). Le fait qu'un dieu descende (et devienne homme) devait être pour eux une idée au moins aussi familière que l'inverse, à savoir qu'un homme soit élevé au rang de fils de Dieu. Des allusions cachées révèlent que les synoptiques étaient déjà familiers avec la solution de Jean « ultérieure » du problème. Il s'agit du passage de Marc 1:38 et de Luc 4:43. Il y est rapporté comme déclaration de Jésus :

« Car c'est pour cela [prêcher] que je suis sorti » ou *« c'est pour cela que j'ai été envoyé »* ; et ces tournures singulières et solennelles (dans ce contexte) laissent entendre que les « anciens » évangélistes connaissaient eux aussi l'idée du « Fils de Dieu envoyé dans le monde ».

Cela ressort d'ailleurs clairement des récits de Matthieu et de Luc sur la conception miraculeuse et surtout sur la naissance miraculeuse du « Sauveur ». En effet, l'idée dogmatique qui prévaut ici est que ce n'est pas seulement par le baptême que l'homme Jésus a été choisi comme fils de Dieu, mais qu'un fils divin était déjà né à Bethléem de Marie, c'est-à-dire que quelque chose de divin (le fils de Dieu) avait emprunté le passage mystérieux de sa maternité sur le chemin du ciel à la terre.

Les synoptiques connaissaient-ils donc déjà cette deuxième solution christologique au problème – pourquoi ont-ils, tous les trois synoptiques, si violemment supprimé cette connaissance ? Comment s'explique le fait que les trois synoptiques, qui par ailleurs pétrissaient

avec tant d'insouciance la transmission « originelle » selon leurs tendances (tendances communautaires), soient d'accord pour passer presque totalement sous silence une certaine conception très proche de la christologie ? Cet accord devient une énigme insoluble si l'on tient compte du fait que les trois « premiers » évangélistes ne se connaissaient pas et que chacun a travaillé en toute indépendance vis-à-vis de son collègue. Cette entente ne s'explique pas de manière naturelle ; il ne reste qu'une solution : il s'agit là aussi d'un phénomène artificiel qui devient immédiatement compréhensible si nous le considérons comme une tactique de planification savante. Au sein du conseil des savants faussaires, il a été décidé de répartir les deux solutions principales de la problématique christologique dans la masse des évangiles de telle sorte que les synoptiques mettent l'accent sur l'un des côtés et Jean sur l'autre. Les représentations de la filiation divine de Jésus ne se sont donc pas développées progressivement, elles ne se sont pas détachées l'une après l'autre, mais la conception synoptique et la conception de Jean de l'idée fondamentale christologique ont été conçues simultanément et planifiées dès le départ. On ne peut pas non plus parler d'une dynamique interne parce que Jean (c'est-à-dire la commission de falsification) caractérise le Fils de Dieu préexistant de manière plus proche que le Logos (le Verbe), car il n'a pas ainsi tiré de l'idée fondamentale une nouvelle facette de son essence, mais lui a seulement accolé une étiquette philosophique reprise ailleurs pour se mettre en odeur de sainteté auprès des philosophes.

La preuve définitive de la fabrication systématique, en particulier du caractère statique de la christologie évangélique, est apportée par la comparaison des différentes versions du récit du baptême chez les synoptiques et chez Jean. En effet, dans les récits du baptême de Jésus, si importants pour la problématique christologique, on peut également mettre en évidence la tactique révélatrice de la triple (voire quadruple) variation. Il s'agit d'indiquer « historiquement » qui, parmi les participants, a vu le Saint-Esprit descendre sous la forme d'une colombe et qui a entendu la voix de Dieu qui se faisait entendre. Chez Matthieu, seul Jésus voit l'Esprit, mais la voix ne s'adresse pas à lui, mais aux autres. Chez Luc, c'est l'inverse : Jésus entend la voix, et

le Saint-Esprit qui descend « en chair et en os » est vu par ceux qui l'entourent. Marc modifie les deux récits de telle sorte que Jésus voit l'esprit et entend lui-même la voix. Et Jean varie encore une fois en disant que c'est le Baptiste qui a entendu la voix et vu l'esprit descendre. – Il n'est plus nécessaire de dire qu'ici, comme dans les exemples de triple variation cités précédemment, il n'y a pas eu de hasard ni de développement « naturel », mais qu'une conception planifiée, un travail de construction statique, est visible.

Le caractère de l'ensemble de la substance évangélique a donc été reconnu : non pas une dynamique naturelle, mais une statique créée artificiellement. Cette statique intérieure et artistique, qui se manifeste partout, ne laisse aucun doute sur le fait que le massif évangélique n'est pas un rocher historique ayant grandi naturellement, mais que nous nous trouvons devant un tas de terre de densité artificiellement assemblé. Cela ne signifie pas que le monticule artificiel est composé de poésie et d'histoire, mais cela veut dire qu'il n'y a pas d'histoire du tout et que c'est de la poésie. Dans la querelle théologique fratricide sur les déclarations dogmatiques dans les évangiles, ni les libéraux ni les orthodoxes n'ont donc raison. Le parti orthodoxe a certes littéralement et relativement raison, car la division libérale des évangiles en « noyau historique » et en coquille légendaire n'est toujours possible que par l'application de l'intuition et de l'arbitraire ; mais dans les faits et dans l'absolu, les orthodoxes ont également tort, car la critique finale n'est pas : pas de coquille légendaire, donc tout est vrai noyau historique, mais : aucune histoire, donc tout est coquille et poésie.

CHAPITRE 3

La contradiction intentionnelle dans les évangiles, témoignage de leur origine unique

L'essence de la contradiction intentionnelle réside dans l'ambiguïté délibérément construite de l'histoire falsifiée (inventée). Dès le premier volume de mes écrits, les lecteurs ont fait connaissance, presque à chaque pas, avec la contradiction intentionnelle comme tactique conceptuelle propre et la plus utilisée de l'action systématique de falsification de l'histoire du Moyen-Âge tardif. Et ce n'est pas seulement dans le domaine de l'histoire profane, mais aussi dans le cadre de l'histoire évangélique du NT, que nous avons jusqu'à présent toujours rencontré des signes ouverts ou cachés de cette méthode de falsification populaire et raffinée. Dans le premier chapitre de *Falsification de l'histoire du christianisme primitif*, nous avons signalé l'existence de deux niveaux de contradictions qui se suivent pour ainsi dire verticalement : premièrement, le niveau vertical des contradictions intentionnelles dans chaque évangile en soi, telles qu'elles apparaissent successivement dans les manuscrits sous forme de variantes, et deuxièmement, le niveau horizontal des contradictions intentionnelles, telles qu'on les rencontre dans les évangiles, en examinant ces écrits côte à côte. Nous avons déjà rencontré de nombreux exemples de ce deuxième groupe dans les parties 2 et 3, ainsi que dans cette partie 4. Il convient de rappeler en particulier la modification instructive de la tactique sous la forme de la triple variation. Dans ce chapitre et dans le suivant, nous aurons l'occasion de parler plus en détail des formes, de la nature et de l'origine de la contradiction intentionnelle dans les évangiles, en citant de nombreuses nouvelles preuves dans le contexte.

La masse globale de l'Évangile, en tant qu'histoire de la vie et du ministère de Jésus, est traversée par une coupure nette qui divise l'ensemble et tous ses composants individuels en deux moitiés de

présentation contradictoires. Chaque fait se décompose au moins en deux parties qui ne peuvent cependant pas être assemblées de manière univoque, mais qui se repoussent et s'excluent. (Le fait que la division des faits puisse souvent être triple ou quadruple s'explique par l'existence de quatre sous-évangiles). Les deux parties ne signifient donc pas des « moitiés » du fait unique, mais les parties représentent chacune le fait unique et indivisible sous deux formes, deux colorations, deux modes d'apparition qui s'annulent mutuellement. Et surtout, la contradiction intentionnelle, comme l'indique sa nature, n'est pas une conséquence fortuite de la poésie évangélique, mais elle intervient dès le départ comme une tactique délibérément exercée de la conception dramatique.

Formes et exemples de contradiction intentionnelle

Nous prenons d'abord chaque évangile dans son ensemble et faisons une comparaison à grande échelle. Qu'en résulte-t-il ? Si nous nous adressons aux chercheurs orthodoxes, ils nous disent que l'examen comparatif des évangiles montre un enchevêtrement harmonieux, une fusion de tous les faits individuels en une unité harmonieuse énorme. Aussi différent que soit le contenu des divers évangiles, ces harmonistes expliquent que tout se complète finalement de la manière la plus excellente possible en un tout rond si le critique « regarde correctement ». Il ne saurait être question de contradiction ! Les évangiles doivent être considérés comme les membres d'un organisme. C'est ainsi que s'exprime par exemple J. Grimm :

> *« Selon le point de vue de chaque évangéliste, l'un des traits caractéristiques, l'un des maillons intégrateurs du riche organisme s'impose immédiatement à l'attention…, chaque partie… se rapporte d'elle-même aux autres… L'une a l'autre comme condition, comme présupposition… Ainsi, cependant, les quatre évangiles constituent entre eux des compléments souhaitables. »*(227)

Grimm n'a pas tout à fait tort, en surface. Son observation selon laquelle un évangile présuppose et conditionne un autre (ou tous les autres) est même correcte et confirmée par d'autres chercheurs ; mais ce fait de la coordination des évangiles constitue en même temps pour la thèse de l'harmonie évangélique naturelle un dangereux écueil

critique ignoré par Grimm. Pour voir cet écueil, il suffit de se rappeler que, selon l'opinion traditionnelle, les différents évangiles ont été écrits l'un après l'autre et en tant qu'œuvres indépendantes de différents auteurs – mais d'où vient alors le phénomène frappant qu'un évangile présuppose l'autre (ou tous les autres) ? D'où vient alors cette étrange concordance ? On pourrait encore admettre que le « dernier » évangéliste ait eu devant lui les écrits de ses trois prédécesseurs et qu'il ait ensuite harmonisé son évangile. Que les trois synoptiques soient parvenus « par hasard » à un accord harmonieux, seul un harmoniste fort en foi peut le supposer ; car comment expliquer que l'harmonie synoptique est née naturellement ? Rien de plus facile ! répondent, comme on le sait, les chercheurs qui nous ont gratifiés de leurs fameuses « solutions » à cette question synoptique. Dommage qu'aucune solution n'ait été valable, même la fameuse théorie des deux sources ! Et que l'on ne puisse donc pas comprendre la considération mutuelle des évangélistes synoptiques observée par Grimm comme un phénomène naturel (c'est-à-dire « chrétien primitif »). Mais une explication doit être cherchée et trouvée, et elle est évidente pour le lecteur. Le fait que les quatre écrits évangéliques se conditionnent et se présupposent mutuellement, phénomène qui ne peut être expliqué comme naturel dans une situation « chrétienne primitive », est pleinement compris comme le résultat planifié d'une action de la fin du Moyen-Âge de la part d'une coopérative d'érudits.

1) Parmi les nombreux exemples de la manière dont tous les évangiles sont soigneusement coordonnés entre eux, nous citons en premier lieu : le déplacement systématique du lieu de l'activité de Jésus.

Chez Matthieu, tout se passe en Galilée (Capharnaüm étant le centre). Marc laisse également beaucoup d'évènements se dérouler en Galilée – chez Marc et Matthieu, les scribes doivent même venir spécialement de Jérusalem en Galilée pour pouvoir être des personnages de l'action –, mais selon Marc, une partie des évènements se déroule déjà lors des voyages que Jésus entreprend, et même vers le nord, autour de Tyr et de Césarée de Philippe, puis vers le sud (vers

Jérusalem). Luc place même l'essentiel de son récit à l'époque de la migration. Pourtant, certains récits ne correspondent pas du tout aux situations de voyage supposées. Chez Luc, comme chez Jean, Capharnaüm n'est pas du tout prise en compte. Chez Jean, le déplacement de la scène s'est même poursuivi : dans le quatrième évangile, Jésus enseigne la plupart des choses importantes à Jérusalem ! Le voyage vers Jérusalem passe d'ailleurs par la Samarie chez Luc (et Jean), tandis que Jésus passe par la Pérée chez Marc et Matthieu. Nous assistons donc à un déplacement programmé de la scène : Galilée – Galilée et voyages – migration vers Jérusalem – Judée (Jérusalem). Certains chercheurs ont reconnu depuis longtemps qu'il s'agit là d'une fabrication artificielle. Jos. Schmid, par exemple, porte un jugement sur le soi-disant récit de voyage de Luc :

> *« Il ne fait aucun doute que le récit de voyage lucanien… n'est pas organisé géographiquement, qu'il ne s'agit pas d'un récit de voyage, mais d'un supplément à la matière de Marc, en partie relié par des mots-clés…, »*[228]

Si l'on examine ce récit de plus près, les indications concernant l'itinéraire se révèlent être des expressions topographiques générales (p. ex. *« Il arriva dans un village » – « il enseigna dans une synagogue » – « il se rendit dans la maison d'un des chefs des pharisiens »*). *« La notion de lieu n'est pas du tout claire. D'après ce qui a été décrit jusqu'à présent, Jésus est déjà en Samarie, puis il est de nouveau en Galilée... et ensuite il est dit : 'Il a traversé la Samarie et la Galilée'. Où nous trouvons-nous donc ? 'En plein milieu de la Samarie et de la Galilée' indique plutôt un voyage vers le nord que vers le sud (Jérusalem) ».*[229]

Tout compte fait, ce déplacement singulier de la scène est manifestement une conception planifiée, une variation systématique des données topographiques, donc en fin de compte une quadruple contradiction géographique délibérée.

2) L'exemple suivant donne un aperçu profond du mystère de la variation et de la construction évangéliques.

Dans le chapitre 10:42-45, Marc rapporte les paroles bien connues de servir et de se laisser servir, à l'occasion de la scène où Jésus rejette la demande de Jean et de Jacques d'obtenir des places d'honneur au

ciel. Ce qui est moins important, c'est que Matthieu 20:20-28 modifie la scène en ce sens que ce ne sont pas les deux disciples en question qui présentent la demande pour leurs deux fils, mais leur mère. Mais ce qui est important, c'est la manière dont Luc procède. Il se permet quelque chose de très frappant : il détache complètement les paroles du service de leur contexte scénique chez Marc et Matthieu et en fait un élément du discours de Jésus lors de la Cène ! Bien sûr, l'auteur « chrétien primitif » a dû penser à quelque chose lors de cette opération. Comment se fait-il qu'il se livre à une telle transplantation de mots ? Faut-il le croire ? Luc a eu des pressentiments ! Il a pressenti qu'un jour son « successeur », à savoir le dernier évangéliste Jean, pourrait avoir besoin de ces mots dans un autre contexte, et il a donc voulu les lui préparer sans attendre ! Le lecteur remarquera tout de suite comment il faut comprendre cela. Luc ne se contente pas de déplacer les mots en question, il les modifie aussi de manière étrange, en les adaptant à la situation du repas : *« Car qui est le plus grand, celui qui est à table ou celui qui sert »* ? Ce n'est donc pas en tant qu'enseignant ou faiseur de miracles que Jésus veut ici servir, suggère Luc, mais en tant que « serviteur à table ». Mais Luc ne révèle pas de quelle manière le Seigneur veut servir ou sert à table. Tout cela est mystérieux, mais ce qui reste le plus mystérieux, c'est ce qui a bien pu pousser Luc à sortir la phrase de Jésus sur le service de son contexte « originel » et à l'insérer justement dans le discours de la Cène. Comme je l'ai dit, cet évangéliste devait être clairvoyant ! Il devait avoir pressenti que son successeur Jean omettrait le « vrai » récit de la Cène et présenterait à la place une scène dans laquelle Jésus lave effectivement les pieds de ses disciples à table, comme un serviteur. Le lecteur peut bien prétendre qu'il est facile de comprendre que Jean ait en quelque sorte illustré la suggestion de Luc sur le « service à table » par son récit du lavement des pieds à table ; mais il montre ainsi qu'il n'a pas encore reconnu le siège du problème. Car la grande énigme est et reste la suivante : comment Luc en arrive-t-il à travailler si « inconsciemment » en amont de Jean par une imputation violente et totalement immotivée de paroles de Jésus solidement insérées dans le contexte « original » ? Nous n'avons aucune raison de croire à un tel travail préparatoire pressenti de la part du « chrétien primitif »

Luc ; nous évaluons donc cette affaire obscure comme une nouvelle preuve de l'origine systématiquement unitaire des évangiles.

3) La contradiction concernant la chronologie du jour de la Cène et du jour de la mort de Jésus a été faite sciemment.

Les récits du dernier repas que Jésus a pris avec ses disciples offrent une contradiction flagrante quant à la chronologie du jour de la Cène. À quel jour de la semaine de la Passion Jésus a-t-il célébré son dernier repas avec les siens ? Les critiques du Nouveau Testament ont fait couler des rivières d'encre pour résoudre cette question, sans parvenir à un résultat positif. Comment se présentent les choses sur le plan littéraire ? Selon les synoptiques, l'institution de la Cène a eu lieu au cours d'une célébration de la Pâque juive organisée par Jésus, c'est-à-dire le soir du 14 Nisan. La condamnation et l'exécution de Jésus auraient donc eu lieu le lendemain (15 Nisan). L'« historien » parmi les évangélistes, Luc, qui s'est soigneusement renseigné sur le déroulement « réel » des évènements, confirme également ces données. Mais voilà que le quatrième évangéliste intervient et crée la diversion et une surprise non négligeable. Une fois de plus, il sait mieux que ses collègues et rapporte avec un calme parfait et une conviction intime que le repas – qui, selon lui, n'était pas du tout un repas pascal, mais un repas ordinaire ! – n'a pas eu lieu le 14, mais déjà le 13 Nisan. Jean contredit donc les trois synoptiques, car il va de soi qu'une date ne peut être que correcte et exacte pour le fait « historique » du dernier repas. Certes, certains chercheurs orthodoxes disent à ce sujet et s'emploient à nous informer que, malgré les différentes dates, il n'y a pas vraiment de contradiction, car « très probablement » les choses se sont passées ainsi à l'époque : cette année-là, il n'y avait pas d'accord entre les pharisiens et un parti de prêtres sur le jour du sacrifice de la Pâque. Pour l'un des partis, cette cérémonie tombait un jour plus tard que pour l'autre. Or, alors que Jean s'en tenait au jour du parti sacerdotal dans cette affaire de Pâque, les synoptiques ont rapporté l'autre date comme jour du repas. Ainsi, la différence entre les données de Jean d'une part et celles des synoptiques d'autre part s'expliquerait tout naturellement et simplement. Mais les inventeurs zélés d'une telle explication n'ont pas

trouvé, on peut s'en féliciter, beaucoup d'écho, même dans le cercle de leurs confrères chercheurs.

« Deux difficultés insurmontables ne sont pas prises en compte », remarque G. Dalmann, *« d'abord, la Pâque est fixée par la loi à un jour précis du calendrier et il n'est pas possible de s'en écarter arbitrairement… Deuxièmement, il est surtout impossible et improbable que le sacrifice et l'offrande de la Pâque aient jamais eu lieu deux jours de suite dans le sanctuaire. »*(230)

Et W. Bauer s'exprime ainsi dans un compte-rendu de l'ouvrage de H. Strack et P. Billerbeck, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*[*], vol. 2 :

> *« La digression sur le jour de la mort de Jésus, dont le résultat est que les synoptiques ont tous les deux raison avec leur 15e Nisan et Jean avec le 14e, est tout simplement illicite et ne se comprend que par le principe… il doit être possible de trouver une solution… »*(231)

Bien sûr, pour les théologiens de l'orientation positive, il doit être possible de trouver une solution, même si elle est bizarre.

Beaucoup considèrent l'indication des synoptiques comme « historique » et rejettent la date et la présentation de Jean comme une falsification dogmatique : le quatrième évangéliste n'aurait pas voulu faire apparaître le dernier repas comme le repas pascal juif. Comme si, dans la vie réelle des premiers chrétiens, le « dernier » évangéliste avait eu le droit de déclarer fausse l'indication « historique » bien connue et sanctionnée de tous les synoptiques et qu'il s'en était sorti ! Mais détournons notre regard critique de Jean et tournons-nous vers les évangélistes synoptiques. Nous devons alors rapidement reconnaître que la chronologie des synoptiques est également sujette à de fortes réserves. De nombreux chercheurs ont d'ailleurs fermement rejeté les données synoptiques, et leurs objections sont en effet sérieuses. On fait remarquer à juste titre qu'il est tout à fait improbable que les autorités juives aient profané la grande fête de la Pâque, comme les données synoptiques voudraient le faire croire, par des séances de jugement et des négociations devant

[*] Commentaire sur le Nouveau Testament tiré du Talmud et du Midrash, 2e tome.

Pilate. Mais il faut bien qu'une partie ait raison ! affirment les théologiens ainsi acculés à l'impuissance. *« On ne peut que se demander de quel côté se trouve le bon côté de l'histoire... »*, assure le susmentionné W. Bauer. Et avec la justification suivante, il insiste sur le fait que, malgré la difficulté mentionnée, les synoptiques sont dans le vrai :

> *« Que veulent donc dire les moments invoqués (contre les synoptiques) face à l'impossibilité de rendre compréhensible la genèse du récit synoptique, si le jour était en réalité différent ? »*(232)

Voilà : on ne peut absolument pas faire comprendre comment les synoptiques – tous trois ! – seraient parvenus à cette indication erronée. L'explication « naturelle » ne peut rien faire ici. Cela nous montre déjà l'issue du dilemme : la présente contradiction est une contradiction artificielle et savante. Il ne reste plus qu'à dire pourquoi les faussaires intelligents ne se sont pas mis d'accord sur un jour précis ?

La raison de l'indication volontairement ambiguë de la date se trouve dans la considération suivante des auteurs des évangiles. Le plan de salut chrétien est construit sur l'idée philosophique fondamentale que Jésus, en tant que Sauveur, a donné sa vie en tant que « rançon pour plusieurs », ou en d'autres termes, qu'il a accompli son œuvre de rédemption en tant que véritable sacrifice de la Pâque, en tant que véritable agneau pascal. Comme le sens du mystère de la Cène repose précisément sur cette idée de sacrifice pascal, le lien essentiel avec la Pâque juive s'est imposé de lui-même, de telle sorte que le nouveau (chrétien) a transformé, absorbé, remplacé l'ancien (juif). Dans les récits synoptiques, on a donc rendu visible et significatif ce lien intérieur : par une transformation correspondante (chrétienne) de la célébration du repas pascal juif au jour légalement fixé du 14 Nisan. D'autre part, le collège des faussaires tenait à ce que la célébration chrétienne de la Cène n'apparaisse pas comme quelque chose de conditionné par le judaïsme, comme un repas pascal juif modifié. Si Jésus lui-même devait être le véritable agneau pascal, il fallait nécessairement supprimer tout lien intrinsèque entre la Cène et la Pâque juive. C'est pourquoi, contrairement aux synoptiques, Jean devait exprimer que le dernier repas n'était pas une Pâque et qu'il

avait « en réalité » déjà été célébré auparavant, le 13 Nisan. Et afin de semer la confusion dans l'esprit des chercheurs curieux de la « vérité des faits », et pour que personne ne puisse imposer un résultat naturellement clair, on n'a pas manqué de recourir à la tactique populaire du mélange des genres : on a fait témoigner les synoptiques contre leur propre récit et approche du jour par de petites indications occasionnelles ! Ainsi, ils font venir Simon « des champs » le jour de la mort, qui, selon leurs propres dires, était la grande fête juive (!).

4) Les récits des évangélistes sur les résultats finaux à Jérusalem contiennent encore d'autres contradictions intentionnelles (ouvertes ou cachées). Comment les évènements de la crucifixion se sont-ils déroulés chronologiquement ?

Marc et Matthieu racontent tous deux ces évènements dans le même ordre « historique » : 1. crucifixion de Jésus ; 2. partage des vêtements ; 3. inscription sur la croix ; 4. crucifixion des larrons ; 5. moqueries des prêtres ; 6. outrages aux larrons ; 7. ténèbres ; 8. soldat au vinaigre ; 9. mort de Jésus ; 10. déchirure du rideau du temple. Luc n'est pas satisfait de cet ordre, il ordonne les évènements différemment, à savoir : 1,4, 2, 5, 8, 3, 6, 7, 10, 9. Et Jean varie encore une fois : 1, 4, 3, 2, 8, 9. Jean ne parle pas du tout des ténèbres et de la déchirure du rideau. En revanche, il peut présenter un « fait » nouveau et étonnant, dont les synoptiques ne savent rien et dont Luc, qui a fait des recherches assidues, n'a pas non plus entendu parler : la mère de Jésus était debout sous la croix. Il y a suffisamment de critiques théologiques qui laissent passer de telles différences comme étant insignifiantes, de sorte que nous voulons souligner de manière élogieuse ce que leur collègue P. Wernle leur a fait comprendre :

> *« Les différences difficiles sont là, sans que nous les créions ou que nous les amplifiions... Que, par exemple, selon les trois synoptiques, la mère de Jésus ne soit pas près de la croix, alors que chez Jean, c'est elle et le frère préféré qui sont justement les personnages principaux, est simplement un fait que l'on n'explique pas en s'exclamant : quelle erreur de le remarquer ! »*(233)

L'heure de la crucifixion n'aurait évidemment jamais fait l'objet d'une incertitude dans la vie réelle des premiers chrétiens, car ce fait chronologique, bien connu du public (et des autorités), ne pouvait

pas tomber dans l'oubli en quelques décennies. Néanmoins, Marc, d'une part, et Jean, d'autre part, rapportent différemment ce point important. Selon Marc, Jésus a été crucifié « vers la troisième heure », selon Jean « vers la sixième heure ». Là encore, certains chercheurs ont découvert qu'au fond, il n'y avait aucune contradiction. P. Feine explique simplement la différence par l'affirmation que Jean compte les heures selon la méthode romaine, tandis que Marc les compte selon la méthode juive. Malheureusement, Feine a oublié de prendre en compte le fait que les chercheurs disent toujours que Marc a écrit son évangile pour les chrétiens païens, ce qui pourrait être prouvé par exemple par le fait qu'il privilégie de manière frappante les espèces romaines. Lors du récit de la crucifixion, il renie soudain sa préférence pour les Romains et compte soi-disant à la manière juive. La manière de désigner l'argent chez les synoptiques prouve d'ailleurs à nouveau, par la tactique bien connue de la triple variation, l'origine commune artificielle et savante des évangélistes. Ainsi, Marc « privilégie » les espèces romaines, Luc les espèces grecques, et Matthieu utilise les deux, mais en reléguant les espèces romaines.[235]

L'intentionnalité et l'artificialité de la contradiction se révèlent parfois de manière particulièrement claire dans ce genre de détails et d'indications apparemment secondaires, qui sont pourtant nécessaires pour donner à une poésie l'apparence d'une vie authentique. Parmi le grand nombre de passages, citons les suivants : Marc 6:8 : interdiction du cuivre ; Luc 9:3 : interdiction de l'argent. Marc 6:5 : Jésus ne pouvait pas faire de miracle ; Luc 4:16 : il ne voulait pas faire de miracle. Matthieu 4:11 : les anges n'apparaissent qu'après le départ du tentateur ; Marc 1:13 : les anges servent Jésus pendant les quarante jours. Marc 6:12 : les apôtres envoyés doivent prêcher la repentance ; Matthieu 10:8 : ils doivent guérir les malades. Marc 14:18 : prédictions de trahison avant la Cène ; Luc 22:21 : prédictions après le repas. Marc 4:8 : les semences portent du fruit trente, soixante et cent fois ; Matthieu 13:8 : ordre inversé ; Luc 8:8 : seulement cent fois. Marc 15:21 : Simon de Cyrène porte la croix (de même chez Matthieu et Luc) ; Jean 19:16 : Jésus porte lui-même la croix.

5) D'un point de vue purement formel, stylistique et linguistique, la contradiction intentionnelle au sein de la masse évangélique se fait également remarquer de manière très frappante.

W. Larfeld a comparé les évangiles synoptiques du point de vue de la langue et du style ; il en arrive à la conclusion intéressante que les évangélistes « ultérieurs », Matthieu et Luc, ont volontairement différencié leur modèle, à savoir le texte de Marc, du point de vue linguistique et stylistique. Même si Larfeld ne défend pas notre thèse de la non-historicité de Jésus – il considère les évangiles comme des écrits successifs d'auteurs « chrétiens primitifs » – sa découverte selon laquelle les « chrétiens primitifs » Matthieu et Luc auraient transformé linguistiquement leur source de Marc par pur instinct de différenciation est tout à fait une confirmation de notre thèse générale sur la fabrication (l'invention) artificielle de la masse évangélique. Examinons donc de plus près le constat de Larfeld. On pourrait alors trouver compréhensible que Matthieu et Luc aient lissé formellement leur prétendu modèle, l'évangile de Marc « moins développé du point de vue linguistique et stylistique », et l'aient présenté au cercle des lecteurs de culture grecque sous un plus bel habit grec. *« Matthieu a souvent omis les mots latins de Marc, les a remplacés par des expressions grecques ou les a paraphrasés ». « Luc a encore plus réduit le vocabulaire latin de Marc ou l'a remplacé par des expressions grecques ».*[236] Comme nous l'avons dit : on pourrait trouver ce procédé compréhensible même pour les « chrétiens primitifs », car ainsi la substance « historique » proprement dite du modèle n'aurait pas été modifiée. Mais déjà avec le prétendu lissage et l'amélioration du grec de Marc par Matthieu et Luc s'accordent mal, sur ce que Larfeld lui-même doit admettre, à savoir que Luc, bien que rarement, *« rend de bonnes expressions de ses prédécesseurs par des expressions inférieures ».*[237] Et ce que J. Schmid avance ne veut pas non plus s'accorder avec la prétendue amélioration et le développement supérieur de la langue. Selon lui, les « améliorateurs » du mauvais grec de Marc ont de leur côté une langue qui porte « une coloration nettement sémitique ». Même le troisième évangéliste écrit encore beaucoup d'hébraïsmes ! Cet étrange « améliorateur » qu'est Luc, qui a effectivement écrit dans la préface de son évangile une phrase bien pensée sur le plan de la

forme et du contenu hellénique, renie donc dans l'évangile lui-même son beau style grec et le détériore délibérément en l'hébraïsant ! Mais si nous entendons encore ce qui suit, il devient clair comme de l'eau de roche que ce ne sont pas des « chrétiens primitifs » qui sont à l'œuvre ici, mais que les poètes évangéliques de la fin du Moyen-Âge ont laissé jouer leur tactique de contradiction et de variation intentionnelles.

> *« Sur des modifications du texte de Marc, où les évangélistes ultérieurs ont tout de même remplacé par d'autres des expressions de leur modèle, dont il est prouvé qu'elles leur étaient elles-mêmes très familières, voire qu'elles faisaient partie de leurs expressions préférées ».*(238)

Marc utilise par exemple un certain mot 28 fois. Matthieu aussi aime habituellement ce mot en particulier ; il l'utilise 16 fois, dont 11 fois indépendamment de Marc.

> *« Il est d'autant plus frappant que Matthieu ne le présente que dans 5 passages parallèles à Marc, alors qu'il le supprime dans 19 passages. » « Le sens de la différenciation de Luc est encore plus frappant ».*(239)

En conclusion, nous constatons que les auteurs « chrétiens primitifs » ont apporté des modifications linguistiques à leurs « modèles » « par pur désir de différenciation », et ce même lorsqu'il n'y avait aucune raison de varier ; par pur plaisir de la contradiction !

Les théologiens considèrent volontiers la coloration sémitique du grec évangélique comme une caractéristique de l'authenticité « paléochrétienne », c'est-à-dire comme une preuve que les évangiles ont réellement émergé de la tradition des disciples sémites de Jésus à l'époque paléochrétienne. Cet argument suinte la naïveté de la pensée « critique ». Il est évident que les faussaires de la fin du Moyen-Âge, qui n'étaient pas des têtes de pioche, ont compris dès le début la nécessité d'adapter leur histoire de Jésus à l'époque et à la région, c'est-à-dire de la rendre « sémitique », car ils pouvaient ainsi donner à leur poésie l'odeur de la terre et de l'authenticité d'une manière pratique et très efficace.

CHAPITRE 4

Pourquoi la coopérative des faussaires a dû recourir à la tactique de la contradiction intentionnelle

Avoir reconnu que la tactique de la contradiction a été utilisée consciemment et systématiquement dans les évangiles ne représente qu'un début de pénétration dans le schéma conceptuel de la poésie de Jésus. Mais pourquoi la coopérative des faussaires s'est-elle vue contrainte de recourir à cette étrange procédure ? C'est la question que nous devons nous poser maintenant. Il doit y avoir eu des raisons très importantes qui ont poussé ce cercle d'hommes intelligents à recourir si abondamment à la tactique de la contradiction. Il faut dire d'emblée que l'obligation de se contredire est enracinée au plus profond de la religion chrétienne, car elle naît des tensions dialectiques de la masse des dogmes chrétiens.

Jusqu'à présent, seules des contradictions extérieures et secondaires ont été évoquées dans les évangiles. Ce qui est plus important, parce qu'il est urgent de remonter jusqu'à la substance la plus intime de la foi chrétienne, ce sont les différences intentionnelles qu'il s'agit maintenant de mettre à jour et d'examiner.

Il faut commencer par une liste instructive des principales contradictions dans la doctrine morale de Jésus, que H. Windisch présente dans son compte rendu de A. Bayet, *Les morales de l'Évangile* :

> *« Il distingue huit domaines dans lesquels des enseignements plus ou moins diamétralement opposés sont attribués à Jésus.*
>
> *1. La morale et les rites : Jésus dévalorise les anciens rites (le sabbat, le culte du temple, les ablutions, le jeûne) – Jésus défend leur validité, il institue même de nouveaux rites !*
>
> *2. La morale et la foi : la foi en Dieu suffit – sans la foi en Jésus-Christ, pas de salut ; la morale, l'amour nous sauvent – la foi suffit, sans elle pas de salut.*

3. Responsabilité et liberté : Jésus impose le choix aux hommes – prédestination et endurcissement : les hommes ne semblent pas libres…

4. La connaissance du salut est la récompense. La récompense est matérielle.

5. La position par rapport à la vie de l'homme : respecte la vie de l'homme, hais la tienne ; Jésus interdit le meurtre, la guerre, la peine de mort, exige le renoncement à toute violence, se réjouit des persécutions, l'homme peut tuer et aimer sa vie, fuir dans la persécution…

6. La richesse : une morale économique communiste et ascétique s'oppose ici à une morale économique conservatrice.

7. La famille : le mariage est une institution divine – le célibat est plus élevé, on doit quitter sa femme… ; la fécondité – la stérilité du mariage est louée ; honore les parents – sépare-toi des parents !

8. L'État et l'Église : soumettez-vous à l'État – le royaume est Satan ; respectez les tribunaux – ne jugez pas… ; Pierre et les apôtres gèrent – personne ne doit être premier, maître, enseignant » ![240]

Il n'est pas nécessaire ici d'examiner en détail chacune des contradictions mentionnées – cela prendrait l'espace d'un fascicule entier ; seules des considérations fondamentales doivent être rattachées à l'ensemble. Si nous supposons que les Évangiles sont des écrits naturels issus du christianisme primitif, comment expliquer l'existence de contradictions aussi profondes ? Depuis des siècles, la sagacité des théologiens s'est efforcée en vain de trouver une solution naturelle à ce problème extrêmement embarrassant pour l'esprit et la foi des chrétiens réfléchis. Le théologien « critique », comme nous le savons, se berce cependant de la confiance d'avoir clarifié au mieux la situation avec sa solution brevetée bien connue : un côté est « originel », l'autre côté (de la contradiction) est une formation nouvelle légendaire. Malheureusement, cette « explication » est liée à la prémisse sans fondement de la prétendue légende communautaire, car toutes ces contradictions seraient nées du fait que la communauté chrétienne primitive, dans un intérêt dogmatique et cultuel, aurait inventé des paroles de Jésus qui seraient ensuite entrées en conflit avec les déclarations originales et authentiques du Seigneur. Nous savons que l'originalité tant recherchée de l'enseignement de Jésus ne se montrera jamais aux yeux des chercheurs en théologie : parce

qu'elle s'évanouit en fantôme dès que l'on veut la saisir quelque part. Le lecteur n'a qu'à se souvenir des nombreuses tentatives de stratification qui ont si lamentablement échoué. Les hommes « chrétiens primitifs » devaient-ils vraiment être limités au point de ne pas comprendre qu'il fallait faire tout un travail de nettoyage, c'est-à-dire que toutes les paroles « originales » qui ne concordaient pas avec les « nouvelles » paroles de Jésus devaient être radicalement transformées ou tout simplement balayées sous le tapis ? Mais ils ont pacifiquement placé leurs paroles de Jésus inventées sans aucun argument à côté des « vraies » paroles, sans contester le moins du monde la dissonance criante des contenus contradictoires. Il semble même qu'ils aient directement cherché à créer des contradictions, car même chaque évangile en soi fourmille d'auto-contradictions. Seuls des chercheurs de couches fanatiques pourront croire à une vie mentale aussi naïve de la part d'artisans de la tradition « chrétienne primitive » (évangélistes). L'explication libérale à la mode des contradictions énumérées ci-dessus dans l'enseignement de Jésus – en partie originelles, en partie secondaires – échoue complètement.

Une autre explication « naturelle » de l'existence des contradictions est la suivante : Jésus lui-même s'est exprimé différemment sur certains sujets. Mais cette « solution » est si absurde que même un chercheur en théologie ne peut s'empêcher de secouer la tête et de s'exclamer :

> *« Que l'on se pose donc la question de savoir quel effet Jésus aurait dû produire sur ses contemporains juifs, par lesquels il souhaitait être compris, s'il avait vraiment voulu dire et défendre d'une manière ou d'une autre, dans sa prédication, tout ce qu'on lui demande de dire dans un tel méli-mélo de contradictions. C'est inimaginable. »*(241)

Il faut également mentionner la déclaration selon laquelle Jésus a agi en privé différemment de ce qu'il a prêché en public ! D'où les contradictions. Où est donc la « hauteur inégalée » de la moralité de Jésus, s'il n'a présenté ses principes éthiques de manière absolue que dans son discours édifiant, mais les a adoptés de manière relative dans sa vie ? D'après les récits clairs des évangélistes, la théorie et la pratique concordent très mal chez Jésus. Il n'a soi-disant « rien où

reposer sa tête » (Matthieu 8:20), mais il trouve facilement un abri et de la nourriture partout et envoie des messagers devant lui pour qu'ils lui fassent des quartiers (Luc 9:52). Il n'est « pas venu pour être servi, mais pour servir » (Matthieu 20:28), mais il est accompagné de femmes et se fait servir par elles (Matthieu 27:56 ; Luc 8:3). Certes, Jésus donne une fois (!) un exemple ostentatoire de service (lorsqu'il lave les pieds de ses disciples), il guérit également de nombreux malades, mais on n'entend pas dire qu'il ait pris soin de malades. Guérir par miracle, c'est certainement rendre un énorme service au malade, mais pour un thaumaturge, cela ne représente pas un travail très important. Des tentatives désespérées ont été faites pour *« comprendre comme une unité interne les deux aspects totalement divergents de l'enseignement et du comportement de Jésus. Car c'est ce qu'ils étaient en sa personne »* – affirme le père Feine.[242] Nous nous abstenons d'offrir des échantillons des « solutions » de ce chercheur, nous voulons seulement montrer comment Feine virevolte et se tortille pour finalement se contredire lui-même. À un moment donné, il déclare :

> *« Dans le Sermon sur la montagne, il [Jésus] a… esquissé sous forme de prophétie une description de la vie communautaire chrétienne idéale. Il était conscient que sur la Terre pécheresse, un tel enchevêtrement n'était pas réalisable. »*[243]

Mais nous devons ensuite entendre, à notre grand étonnement, ce qui suit : *« Il est certain que Jésus a posé son exigence comme telle, qui peut et doit être accomplie. »*[244] Ainsi, Feine propose deux « explications » au choix.

Il s'avère toujours impossible de faire comprendre que les contradictions du Nouveau Testament sont « chrétiennes », c'est-à-dire qu'elles sont apparues naturellement. Ces éternels échecs ne nous étonnent certes plus, puisque nous savons où il faut chercher et trouver l'origine de toutes ces différences : dans la centrale des faussaires érudits du Moyen-Âge. Mais qu'est-ce qui a poussé ces poètes-philosophes à annoncer la doctrine morale de Jésus non pas de manière univoque, mais de manière délibérément ambivalente, contradictoire en soi ? La raison de la doctrine morale délibérément ambivalente de Jésus réside, en bref, dans le fait que l'« Église », créée

par les fondateurs chrétiens médiévaux de la religion, devait se diviser en tant que communauté de croyants en deux classes de chrétiens : les prêtres et les laïcs – les religieux et les séculiers – les parfaits et les imparfaits. Double état chrétien : double moralité ! Le dernier chapitre traitera plus en détail de ce point important.

Il convient ici d'énumérer d'autres exemples de contradiction intentionnelle dans les évangiles, afin de voir avec quelle réflexion a été tissée la trame interne de la poésie de Jésus.

Que disent les évangiles sur le baptême ? Le jour de la Pentecôte, lorsque Pierre a prononcé son grand discours publicitaire, il a invité ses auditeurs (Actes 2:28) à se faire baptiser au nom de Jésus-Christ. Dans le « christianisme primitif », la coutume cultuelle du baptême devrait donc avoir été pratiquée dès le premier jour. On peut même déduire du discours de Pierre que le baptême au nom de Jésus devait être considéré comme une condition préalable à l'entrée dans la communauté chrétienne. Ouvrons maintenant les évangiles pour savoir comment Jésus lui-même s'est comporté face à la question du baptême. Les quatre évangélistes s'accordent à dire que le Seigneur s'est fait baptiser par le prédicateur (et précurseur) de la repentance, Jean. Jésus a donc effectivement accordé une grande importance à l'acte du baptême. Mais Jésus a-t-il aussi baptisé lui-même ? Bien sûr qu'il a baptisé lui-même, assure le quatrième évangéliste, mais écoutez maintenant ce qu'il dit à ce sujet. Jean 3:22 dit ceci : Jésus a baptisé lui-même, de même que cela est rapporté et confirmé dans Jean 3:26. Dans Jean 4:1, il est mentionné pour la troisième fois que le Sauveur a baptisé, qu'il a même baptisé plus que Jean (le Baptiste) – mais immédiatement après (à savoir Jean 4:2), l'évangéliste se corrige timidement et écrit : *« Comme Jésus lui-même ne baptisait pas, mais ses disciples »*. Il y a donc ici une contradiction (intentionnelle) dans la même phrase, dans le même souffle ! (De telles auto-contradictions immédiates ne sont d'ailleurs pas rares chez le quatrième évangéliste : Jean 4:23 : *« Mais l'heure vient, et elle est déjà venue (!) »*). Poussés par la curiosité, nous demandons aux autres évangélistes ce qu'ils ont à raconter sur ce point important. Mais ils n'ont rien à dire, ils se taisent tous. Mais c'est justement ce silence des synoptiques qui est

important. Il ne peut être interprété que dans le sens où Jésus lui-même (et également ses disciples de son « vivant ») n'a pas baptisé. Sinon, pourquoi les trois « premiers » évangélistes (tous les trois !) auraient-ils parlé du baptême dans la « vraie vie » ? – ont supprimé le fait extrêmement important du baptême par le maître ou par les disciples ? Si le dernier évangéliste parle malgré tout d'actes de baptême de Jésus, il faut en conclure qu'il (c'est-à-dire la légende communautaire) a inventé ce fait.

Mais, au grand dam de ces adeptes de la légende, un « fait » apparaît soudain, qui porte un coup fatal à toute leur thèse sur la légende. Nous nous souvenons comment on s'est toujours efforcé de nous marteler que très peu de temps après la mort de Jésus, la légende a commencé à exercer son influence en attribuant et en sous-entendant des actes et des paroles au Ressuscité (en réponse à toutes sortes de suggestions et de désirs dogmatiques et cultuels) dans des proportions énormes. Si les choses s'étaient « vraiment » passées ainsi, si la légende communautaire avait vraiment travaillé avec tant de zèle : comment se fait-il alors que la légende, qui travaillait à plein régime, ait complètement oublié pendant des décennies de sanctionner le baptême chrétien pratiqué « dès le début », l'un des actes cultuels les plus importants du « christianisme primitif », en sous-entendant (par des histoires inventées) que Jésus et les disciples avaient toujours accompli l'acte du baptême ? Comme c'est étrange : pendant des décennies, la légende, qui est censée être insouciante, a presque oublié le plus important, à savoir d'attribuer le baptême à Jésus et aux disciples ! Ce n'est qu'à la fin qu'elle s'est souvenue et qu'elle s'est ressaisie, au moins au point de faire annoncer par l'évangéliste Jean que Jésus avait effectivement déjà baptisé ; mais comme si on avait laissé échapper quelque chose de très grave, on a aussitôt retiré à moitié l'aveu et amélioré : Jésus n'a certes pas baptisé lui-même, mais les disciples l'ont fait ! Comme la légende se montre bête et timide d'un seul coup ! Ce faisant, elle est pour ainsi dire poussée à inventer des histoires de Jésus baptisant ; les synoptiques rapportent en effet une déclaration de Jean le Baptiste qui a servi d'inspiration : *« Celui qui vient après moi, Jésus, baptisera (avec l'Esprit) ».*

Mais cette fois-ci, la légende elle-même a rejeté de telles suggestions et n'a pas osé le faire.

Mais attendez ! Tout à la fin de l'évangile de Matthieu (Matthieu 28:19), il est en effet question du baptême chrétien. Après sa résurrection, Jésus a chargé ses disciples de le faire :

> *« Priez et faites de toutes les nations des disciples, les baptisant au nom du Père, du Fils et du Saint-Esprit… »*

Un ordre éminemment important ; et pourtant, Marc (dans sa « vraie » conclusion), Luc et même Jean ne parlent pas d'un ordre de baptême donné par Jésus. Comme l'affaire du baptême est étrangement conçue et traitée dans les évangiles. La raison pour laquelle la légende communautaire, devenue tout à coup si timide, n'a pas pu être incitée, malgré les plus fortes suggestions, à faire plus que de minuscules allusions, en partie voilées, au baptême de Jésus dans l'évangile de Jean, est un problème qui ne peut pas trouver de solution de manière naturelle. Car si Jésus avait réellement baptisé lui-même (ou si les disciples l'avaient déjà fait de son vivant), les synoptiques n'auraient bien sûr pas omis ce fait par inadvertance, voire l'auraient délibérément supprimé. Mais si le culte du baptême n'était qu'une invention de l'Église primitive, alors la légende, soi-disant si résolue par ailleurs, n'aurait pas seulement glissé dans le « dernier » Évangile la remarque embarrassée que Jésus avait baptisé et qu'en fait il n'avait pas baptisé, mais que seuls ses disciples avaient procédé à des actes de baptême. Il n'est guère nécessaire de préciser qu'il s'agit là d'un problème créé artificiellement. Nous nous tournons immédiatement vers la question suivante : pourquoi les savants faussaires ont-ils agi de manière si étrange sur la question du baptême ?

Les poètes évangéliques de la fin du Moyen-Âge se sont trouvés confrontés à une situation difficile en ce qui concerne le traitement du complexe du baptême. Un dilemme embarrassant ne permettait pas l'univocité et la clarté des indications sur le baptême. D'une part, il était évident pour les faussaires d'attribuer le rite du baptême (qu'ils avaient introduit dans la nouvelle religion philosophique du

christianisme) (ainsi que le culte de la Cène) à la propre initiative de Jésus. La nécessité du baptême chrétien n'a été indubitablement fondée qu'à partir du moment où il a été rapporté que Jésus lui-même avait donné à la fois l'ordre et l'exemple du baptême. Il était inévitable de raconter, au moins dans un passage d'évangile, comment le Seigneur a effectivement donné aux disciples l'ordre de baptiser toutes les nations. (À cet égard, il n'est nullement fortuit qu'un tel ordre ne soit donné qu'à la dernière minute par le Ressuscité, avant son retour auprès du Père). Mais surtout, l'importance et la nécessité du baptême pouvaient être soulignées et illustrées par un récit montrant comment le Seigneur lui-même, loin de baptiser, s'était fait baptiser. *« Car c'est ainsi qu'il convient de procéder ».* (Matthieu 3:15) On aurait volontiers ajouté que Jésus et les disciples eux-mêmes baptisaient assidûment toutes sortes de personnes devenues croyantes – mais cela n'était pas possible, car une difficulté dogmatique insurmontable se dressait ici sur le chemin. C'est pourquoi, lorsque l'évangéliste Jean annonça laconiquement que Jésus avait lui-même baptisé, on revint immédiatement sur cet aveu dangereux et on améliora : ce n'était pas le Seigneur lui-même qui baptisait, mais les disciples ! Mais on avait déjà fait, à contrecœur, plus de concessions qu'on ne pouvait en faire sur le plan dogmatique. La véritable difficulté devient immédiatement évidente si l'on observe en quoi consiste l'acte baptismal du prédicateur de la pénitence et précurseur Jean. Le précurseur le dit lui-même : mon baptême n'est qu'un baptême d'eau. Et en quoi s'exprime, par opposition à un tel baptême de Jean, l'essence du baptême chrétien ? Là encore, le précurseur sait nous éclairer en disant : je baptise dans l'eau, mais Jésus baptisera dans le Saint-Esprit. La particularité du baptême chrétien réside donc dans le fait qu'il est certes extérieurement (comme le baptême de Jean) un baptême d'eau, mais intérieurement un baptême d'Esprit. Pourquoi la nature de ce baptême de l'Esprit rendrait-elle dogmatiquement impossible le baptême de Jésus et des disciples (pendant sa vie terrestre) ?

Le baptême, comme la Cène, est un sacrement, c'est-à-dire un acte sacerdotal nécessaire au salut, que l'on laisse être « institué » – ordonné – par le Seigneur lui-même. Mais l'institution n'est pas du

tout l'essentiel de la « création » d'un tel sacrement. Par l'institution, les sacrements ne sont en aucun cas réalisés de manière substantielle ; une institution explicite (ordre) est au fond secondaire et superflue pour l'essence des sacrements, car ceux-ci sont « créés » par un acte (autre, particulier). (C'est pourquoi, dans le quatrième évangile, on a complètement passé sous silence l'institution « accessoire » de la Cène, afin de souligner la subordination de l'institution). Par l'intermédiaire de l'évangéliste Jean, l'acte qui a créé les sacrements de manière substantielle est maintenant directement exprimé : la mort salvatrice de Jésus ! Nous arrivons ainsi enfin à la réponse à notre problème : pourquoi Jésus lui-même ne pouvait-il pas baptiser et pourquoi les disciples, tant que le Seigneur était « vivant », ne pouvaient et ne devaient pas non plus baptiser « substantiellement ».

> *« Selon l'évangile de Jean, il ne peut y avoir d'éléments sacramentels [eau du baptême et nourriture eucharistique] qui transmettent l'esprit du Logos [saint esprit] au croyant tant que cet esprit est incarné dans le Christ terrestre lui-même, c'est-à-dire qu'ils ne sont possibles qu'après la mort de ce dernier… En vérité, les sacrements… c'est précisément la mort de Jésus qui les rend possibles, dans la mesure où, dans sa mort, l'esprit du Logos incarné en lui est libéré… [et]… transmissible aux croyants ».*(245)

Donc : parce qu'il ne peut y avoir de baptême de l'Esprit chrétien que suite à la mort de Jésus, c'est pourquoi Jésus n'a pas pu et ne pouvait pas baptiser lui-même, et c'est pourquoi « en fait » on ne pouvait pas non plus faire baptiser « valablement » les disciples de son vivant.

Notre réflexion sur la question du baptême dans les évangiles n'est pas encore terminée, nous devons revenir au point de départ. Nous nous étions proposé de montrer, à partir du problème du baptême, avec quelle réflexion approfondie la tactique de la contradiction intentionnelle a été appliquée cette fois encore, et avec quelle réflexion aiguë la construction unitaire des idées de l'ensemble des évangiles a été construite. Il ne suffit pas de constater avec les théologiens que l'idée d'une création réelle des sacrements par la mort de Jésus suite à la libération de l'« Esprit » est une spéculation de Jean tardive et que, par conséquent, le quatrième évangéliste a dû

immédiatement retirer son indication imprudente selon laquelle Jésus aurait lui-même baptisé, car elle n'était pas compatible avec sa théorie. Ce qui nous intéresse avant tout, c'est l'étrange prise de position, déjà signalée, des trois « premiers » évangélistes sur la question du baptême, ou, en d'autres termes, nous sommes toujours préoccupés par l'étrange timidité de la « légende communautaire » sur cette importante question cultuelle. Et maintenant, la solution de l'énigme s'éclaire sans peine et nous plonge dans l'entrelacs le plus intime des relations d'idées entre les quatre évangiles. Le consortium des rédacteurs des évangiles était d'accord sur le fait que la nature du baptême chrétien de l'esprit (imaginé par les philosophes parmi eux) rendait impossible le baptême « chrétien » de Jésus lui-même. Il ne restait donc rien d'autre à faire que de laisser les trois premiers évangélistes se taire sur les actes de baptême de Jésus et des disciples – la légende n'avait pas le droit de fabriquer ici ! – et de retirer aussitôt la petite concession faite dans l'évangile de Jean. Parce que les disciples ne pouvaient pas non plus commencer le baptême chrétien avant la mort de Jésus, on n'a laissé Jésus donner cet ordre aux disciples que lorsqu'il a définitivement quitté la Terre après la résurrection, pour envoyer l'« Esprit » à sa place.

La contradiction volontaire qui apparaît régulièrement dans le domaine des évangiles (et du NT en général) ne doit pas être considérée, comme le montre le traitement habile et soigneusement réfléchi du problème du baptême, comme un jeu ou un caprice de la part des auteurs érudits ; ce n'est pas du tout une affaire volontaire, mais hautement involontaire. L'origine de la contradiction intentionnelle réside dans la nature même de la religion chrétienne. Le christianisme est une religion de contradiction de part en part. Ce que nous avons anticipé comme résultat au début de ce chapitre, à savoir que la contrainte inévitable à la contradiction provient des tensions dialectiques des dogmes chrétiens, nous le voyons maintenant confirmé.

Dès l'énoncé de la première proposition principale de la philosophie chrétienne, les penseurs se sont trouvés impliqués dans une contradiction. Comme on le sait, cette proposition détermine la

nature du Dieu chrétien (Dieu le Père) en ce sens que Dieu est amour. (Dieu a donc aimé le monde au point de donner son Fils, afin que tous ceux qui croient en lui aient un jour la vie éternelle !) En principe, l'amour de Dieu s'adresse certes à tous les hommes ; mais en pratique, il ne s'adresse pas du tout à chaque homme de manière inconditionnelle, c'est-à-dire qu'il ne s'exerce actuellement qu'à l'égard de l'homme qui croit au Fils. Celui qui ne croit pas sera condamné. Dans la philosophie chrétienne, le Dieu d'amour se révèle donc inévitablement aussi comme l'opposé et la contradiction de l'amour, à savoir comme un juge impitoyable. Cette contradiction dans l'essence du Dieu chrétien ne peut en aucun cas être éliminée et ne doit pas non plus être éliminée (dans la religion chrétienne) : tout le système philosophique chrétien est en effet construit avec une intention consciente sur cette opposition. Sous l'emprise de ce système, seul celui qui croit au Fils divin et spécialement à sa mort rédemptrice doit pouvoir être déclaré bienheureux : tel est le but de cette philosophie. Et cette religion doit décréter ainsi, parce que son utilité pratique – la formation d'une association de croyants en Christ – exige justement, en tant que partisans du système, des « croyants ». Mais en prononçant le mot foi (croyants), nous tombons à nouveau dans une contradiction.

Cette fois, il s'agit de la contradiction dans la doctrine de la justification.

> *« Soit l'imputation de la justice du Christ (aux croyants) était considérée comme un processus indépendant du comportement de l'homme. Dans ce cas, il en résultait… une auto-illusion de Dieu, une 'justice' de Dieu qui n'en était pas une : Dieu se cachait les faits réels en enveloppant, par pur arbitraire, la justice du Christ sur l'homme comme un manteau. Ou alors, si l'on voulait échapper à cela et souligner que la justice du Christ n'était justement imputée qu'au croyant, le scandale risquait d'être encore pire. Car la foi apparaissait alors comme la condition pour laquelle Dieu imputait ; elle prenait en fait la signification d'un mérite que Dieu récompensait ».*(246)

Nous avons cité ici un exposé de K. Holl sur la doctrine de la justification de Luther (sous la forme de sa modification par Melanchthon). Mais Luther n'est pas le seul à avoir découvert la

contradiction mise en évidence ici, ni même à l'avoir créée. Les « anciens » Pères de l'Église ne l'ont pas non plus créée. (Le fait que ces Pères de l'Église soient également des figures inventées découle de la date à laquelle il faut situer l'action de falsification du Moyen-Âge). Au contraire, cette contradiction de la justice traverse par essence tout le quadruple évangile, c'est-à-dire que l'opposition a été sciemment introduite dans la masse évangélique.

Les chercheurs en théologie ne peuvent évidemment pas se douter que de telles contradictions sont intentionnelles dès le départ, et ils peuvent encore moins l'admettre, car les évangiles sont, selon leurs convictions héritées, des précipitations de la tradition datant de l'ère chrétienne primitive. Les théologiens orthodoxes ont en outre le don de ne pas voir de contradictions dans les évangiles : tout se complète pour eux en une belle harmonie, comme dans le cas de la définition de la nature de Dieu le Père chrétien. Les théologiens libéraux modernes ne nient certes pas l'existence des contradictions, mais ils savent ce qu'ils doivent à la situation religieuse de l'époque (telle qu'ils la conçoivent). C'est pourquoi ils éliminent la contradiction dans l'essence de Dieu du monde évangélique, en ce sens qu'ils ne prennent en compte qu'un côté de la contradiction – le Dieu juge « juif » qui récompense ! – comme dogme secondaire de l'Église dans le grand tas de déchets de la « légende ». (Ce procédé arbitraire de stratification ne mérite plus aucune réfutation). Les prétendus « dialecticiens » parmi les théologiens sont plus courageux. À l'instar de K. Barth, ils reconnaissent en Dieu deux traits de caractère opposés et s'efforcent même de mettre en valeur cette ambivalence plus qu'auparavant. Nous ne pouvons pas nous pencher ici plus en détail sur ces dialecticiens, mais nous voulons citer quelques phrases caractéristiques de la théologie dialectique, dans lesquelles le système bipolaire de la philosophie chrétienne apparaît joliment. *« L'homme n'est toujours acquitté qu'en tant que condamné devant Dieu ». « Ce jugement est miséricorde. Cette condamnation est un pardon. Ce Dieu redoutable est le Père aimant ».* On le voit, ces dialecticiens ont aussi en religion des sentiments en quelque sorte rudes, mais chaleureux. Pour cette théologie, la vérité religieuse chrétienne se situe, selon une

phraséologie particulièrement profonde, *« à chaque fois au milieu du oui et du non ».*[247]

Le lecteur a compris où il faut chercher la véritable origine des contradictions frappantes des évangiles : dans l'atelier savant des évangélistes médiévaux. Dès le début, les contradictions ont été consciemment intégrées en tant que telles dans le tissu d'idées poétiques de la substance des évangiles. Ainsi, ces contradictions, soigneusement harmonisées entre elles, témoignent à haute voix de l'origine unique de tous les évangiles. Nous voyons une volonté unique qui règne sur tout.

CHAPITRE 5

L'énigme des évangiles comme forme littéraire

Pour notre grande démonstration : que les quatre évangiles doivent leur origine commune à l'action systématique d'une coopérative médiévale d'hommes érudits – ce n'est pas seulement le contenu de ces écrits qui est important, mais aussi leur forme littéraire. C'est pourquoi nous plaçons le problème de la forme au centre de ce chapitre.

Pour répondre à une question qui a causé bien des maux de tête tant aux défenseurs théologiques qu'à tous ceux qui ont jusqu'ici nié l'historicité de Jésus, abordons une nouvelle fois les évangiles de « l'extérieur ». La sous-question présente un aspect formel et un aspect de fond. D'un point de vue formel, le nouveau problème est le suivant : comment expliquer la forme littéraire particulière des écrits « paléochrétiens » qui portent le nom d'évangiles ? Ces écrits sortent en effet complètement du cadre du reste de la littérature « chrétienne primitive » : ils se trouvent comme des blocs erratiques, étrangers et isolés sur le terrain de leurs prétendus contemporains. Nous allons nous pencher sur cette question en prenant d'abord connaissance de ce que les défenseurs du Jésus historique ont établi sur la position singulière que les évangiles occupent en tant que genre littéraire dans l'histoire générale de la littérature de l'époque où ils auraient été écrits. Nous admettons donc pour l'instant, contre toute évidence, la prémisse héritée des partisans de l'historicité de Jésus, selon laquelle les évangiles sont des écrits du « christianisme primitif ». À quel genre de littérature les évangiles appartiennent-ils en tant qu'ensemble de formes ? La sous-question suivante offre un premier point de repère : dans quel but les évangélistes ont-ils écrit ces livres du NT, désignés par le nom spécial d'évangiles ?

Au moins un évangéliste « chrétien primitif » a eu l'amabilité de nous indiquer explicitement le but qu'il poursuivait avec son écrit.

Dans la préface de son évangile, Luc s'exprime ainsi à l'égard de son bienfaiteur Théophile :

> *« …j'ai décidé, après avoir soigneusement étudié tous les évènements depuis le début, de te les écrire dans l'ordre, très honoré Théophile... »*

Luc veut donc écrire une histoire vraie de la vie de Jésus – c'est ainsi qu'il faut comprendre ses paroles. Il veut se faire biographe, comme en témoigne clairement sa communication à Théophile. Transmettre des souvenirs véridiques de la vie et du ministère de Jésus, telle est son intention d'écrivain. Cette intention n'est que compliquée, mais nullement annulée, par le fait que ses mémoires doivent servir à des fins édifiantes, ou aux besoins de la catéchèse, de la mission et de l'apologétique. Même le fait que sa biographie soit très incomplète et mal écrite ne change rien à l'affaire. Et les autres évangélistes, même s'ils ne le soulignent pas expressément, veulent eux aussi que leurs écrits aient le même but que Luc : faire connaître Jésus, ses actes et ses enseignements aux autres et à la postérité ; bien entendu, dans le but final pratique d'instruire et d'édifier la communauté. L'intention finale d'édifier et de faire de la publicité par le biais de « l'histoire » est donc une caractéristique de l'écriture « chrétienne primitive ».

En ce qui concerne leur appartenance formelle à la littérature, les évangiles devraient donc être considérés comme des mémoires historiques et être comparés à la littérature biographique grecque de type populaire, telle qu'elle existe par exemple dans les Mémoires de Xénophon ou dans l'œuvre de Philostrate, Appolonius de Tana. Et en effet, l'apologiste « paléochrétien » Justin appelait déjà les évangiles des « mémoires ». Les historiens de la forme s'opposent depuis peu à une telle classification des évangélistes comme mémorialistes, et ce à juste titre, même si leur hypothèse de base d'un évangile oral « préformé » est, comme nous le savons, sans fondement. Leur affirmation selon laquelle les évangélistes se seraient contentés d'être des collecteurs et des compilateurs naïfs d'une transmission de Jésus déjà préformée oralement, c'est-à-dire qu'ils se seraient comportés de manière plus passive qu'active sur le plan de l'écriture, échoue déjà du fait que toute étude critique de la littérature – il suffit de penser aux

contradictions intentionnelles soigneusement placées – révèle une activité extraordinaire des différents évangélistes. Mais les historiens de la forme ont raison dans la mesure où ils refusent de considérer les rédacteurs des évangiles comme de véritables biographes qui se seraient donné pour tâche de fixer par écrit une transmission conforme à la vérité. Leurs œuvres font en effet mentir les évangélistes sur leur intention « historique ». Le fait que même l'« historien évangéliste par excellence, le bon Luc, en ait fait des tonnes lorsqu'il a annoncé solennellement qu'il voulait travailler en tant que biographe chercheur indépendant, est un constat qui a été fait bien avant les historiens de la forme. Certes, il se révèle être un narrateur et un créateur très habile et très actif d'un point de vue purement formel.

> *« Partout, nous voyons une action consciente, une réflexion minutieuse jusque dans les détails ».* (248)

Mais K. L. Schmidt, sur la base de ses études approfondies du cadre chronologique, parvient à la conclusion accablante, même chez l'efficace Luc :

> *« Le prologue fait comme si l'auteur offrait quelque chose de particulier précisément en cela, dans la précision et dans l'ordre des évènements. Mais à chaque pas, nous avons pu calculer comment il introduit dans l'histoire de Jésus, non pas de nouveaux moments chronologiques et topographiques au-delà de Marc, en raison d'une tradition particulière, mais comment, dans son effort pour établir un meilleur contexte, il modifie le résumé de Marc sur la base de la psychologie et de la logique ».*(249)

Pour Luc, en tant que biographe et historien qu'il veut être, cela ne signifie vraiment pas un éloge, car il a élaboré un meilleur ordre des évènements. On ne remarque aucune trace de la prétendue recherche sur le déroulement « réel » de « l'histoire » de Jésus chez ce chercheur de vérité. Son travail se révèle être une pure affaire de bureau et consiste à détruire la chronologie de Marc et à recoller les morceaux sur la base de la psychologie et de la logique, c'est-à-dire de manière totalement arbitraire.

Marc et Matthieu ne sont pas non plus des chercheurs historiques, mais, tout comme Luc, ils se révèlent être des inventeurs arbitraires

de relations chronologiques. Nous pouvons à nouveau nous référer aux recherches critiques de K. L. Schmidt, cité plus haut. Un autre chercheur, E. Fascher, tire la conclusion suivante concernant la chronologie évangélique :

> *« Nous avons aujourd'hui reconnu que les évangélistes synoptiques… ne veulent pas du tout donner un récit historique, mais placent des images instantanées de la vie de Jésus dans un cadre naïvement construit, qui est en partie un pur produit d'embarras, et en partie peut être abordé comme historiquement authentique dans sa singularité ».*(250)

Ce qui est isolé peut, peut-être, être « authentique » ! Fascher pense que les auteurs « chrétiens primitifs » n'ont pas du tout voulu faire un récit historique ; ce qui n'est absolument pas vrai dans le cas de Luc, car il souligne expressément qu'il a voulu faire un récit strictement chronologique.

En réalité, la situation est la suivante : le consortium des faussaires médiévaux, poursuivant sa tactique de contradiction intentionnelle, a vite compris combien il était avantageux de faire se dérouler le drame de Jésus qu'il avait inventé dans un cadre topographique et chronologique élastique. Pour cette poésie de Jésus, plusieurs dispositions chronologiques étaient bien sûr possibles dès le départ, aussi bien dans les détails que dans l'ensemble, et le consortium des faussaires aurait pu opter pour un cadre fixe si cela avait été opportun. Mais des considérations d'ordre psychologique, logique et surtout dogmatique ont finalement fait pencher la balance en faveur de l'insertion de chacun des quatre évangiles dans un cadre temporel et local différent, plus ou moins modifié. Le changement de décor évoqué précédemment montre bien à quel point la variation a été planifiée, y compris sur le plan topographique ; l'immense élasticité du cadre chronologique apparaît encore plus clairement lorsqu'on compare les évangiles. Les auteurs « chrétiens primitifs » n'auraient évidemment jamais osé, pour une raison souvent discutée, traiter les faits chronologiques et topographiques les plus importants et les plus connus de la vie de Jésus de manière aussi arbitraire et inconsidérée. En revanche, les savants faussaires du haut Moyen-Âge, puisque leurs écrits étaient des poèmes antidatés arbitrairement depuis plus de mille

ans, pouvaient appliquer la tactique du cadre élastique en toute bonne conscience, sans être démasqués par les « contemporains chrétiens primitifs ».

Les historiens de la forme ont donc raison d'affirmer que les évangiles ne doivent pas être considérés comme de véritables biographies (mémoires). Si ce n'est pas des mémoires, à quoi pourrait-on comparer les évangiles de la manière la plus pertinente ? La réponse donnée par K. L. Schmidt dans une autre étude ne nous semble plus du tout étrange ni surprenante. Selon elle, les évangiles doivent être placés, du point de vue littéraire, au même rang que les livres de légendes et les livres populaires du Moyen-Âge (!). Les livres de légendes sont les évangiles ! Schmidt cite par exemple comme parallèles les livres populaires allemands de Till Eulenspiegel et du docteur Faust.(251) Les évangiles sont également étroitement apparentés aux légendes des saints dans le type de travail de composition littéraire.

> *« Ici comme ailleurs, nous observons le peuple une fois comme créateur et porteur de la transmission, et ensuite comme... le rédacteur de la légende, qui ne commence son œuvre que plus tard (le rassemblement des différents morceaux de la légende en un tout). Le peuple, en tant qu'auteur anonyme, est un agent mystérieux et collectif qui façonne beaucoup de choses, transforme beaucoup de choses, continue à former beaucoup de choses… Il se forme un mode de représentation qui n'est ni entièrement conforme à la réalité, ni totalement faux… Ce qui précède est particulièrement vrai pour les évangiles ».*(251)

Comme nous l'avons dit, Schmidt considère encore les évangiles comme des produits « chrétiens primitifs » ; mais le lecteur sait mieux ce qu'il faut penser de cet agent anonyme « chrétien primitif » qui compose et façonne. Il est tout de même intéressant de constater la concordance étonnante des évangiles, même du point de vue de la littérature formelle, avec des livres de légendes et des livres populaires. –

L'énigme des évangiles en tant que forme littéraire présente aussi, comme nous l'avons remarqué au début de ce chapitre, un aspect de contenu, et celui-ci est particulièrement important. La question est maintenant de savoir quels sont les points de vue qui ont présidé à la

création des écrits évangéliques. Qu'est-ce qui a poussé les évangélistes à rendre leurs prétendues biographies de Jésus si étranges et mystérieuses ? D'où ont-ils tiré les motifs et les modèles de leur composition poétique ? Les historiens de la forme, prisonniers de l'idée que les évangiles sont des écrits cultuels démesurés issus du « christianisme primitif », n'ont pas réussi à résoudre l'énigme de l'existence des évangiles de manière naturelle. Demandons donc à ceux qui ont jusqu'ici nié l'historicité de Jésus. De Bruno Bauer à Arthur Drews, ces sceptiques ont lutté avec autant d'ardeur contre le problème de savoir selon quelle recette les évangiles ont été inventés et formés. Si nous passons brièvement en revue les opinions de certains de ces chercheurs, nous devons toujours garder à l'esprit que tous les critiques sceptiques se sont également trompés – comme nous l'avons déjà souligné dans la première partie de cet ouvrage – sur le moment et donc sur les véritables causes de la composition du roman de Jésus. En effet, les évangiles n'ont pas du tout été composés au II^e siècle, mais seulement environ mille ans plus tard.

Arthur Drews a énergiquement attiré l'attention des chercheurs sur l'approche centrale comme base de l'ensemble des écrits chrétiens (du Nouveau Testament), en particulier des évangiles. Il pense avoir démontré, en particulier dans l'évangile de Marc, que le ciel étoilé a rendu d'éminents services au poète de cet évangile en tant que *« cadre et lien unificateur et déterminant »*. Qu'est-ce que cela signifie ? Drews a découvert qu'il y avait une *« correspondance évidente entre la marche du récit évangélique et la course du soleil à travers le zodiaque »*.[253] On doit se représenter le procédé de ce poète de Marc, datant prétendument du II^e siècle, comme suit : il utilisait les différentes images (stations) de l'ancien zodiaque dans le ciel comme une inspiration bienvenue pour concevoir et ordonner les différentes histoires de l'évangile de Marc à partir de celles-ci. Selon l'hypothèse de Drews, c'est ainsi que « le poète » a eu l'idée d'inventer un récit de la guérison de la belle-mère de Pierre : la première apparition de Jésus à Capharnaüm serait liée au signe céleste du bélier. (Il s'agit là d'une hypothèse purement arbitraire !) Or, dans le zodiaque, nous voyons *« en même temps que le Bélier, l'image d'Andromède se lever de manière héliaque, c'est-à-dire émerger du*

crépuscule. Sur les anciens globes (célestes), Andromède était représentée comme une femme enchaînée entre deux rochers, à la place desquels on dessinait probablement deux morceaux de bois qui pouvaient être considérés comme une sorte de couche ou de lit. Jusqu'à présent, la figure était allongée sur l'horizon. Maintenant, avec l'entrée du soleil dans le Bélier, elle se dresse du côté du poisson du zodiaque nord, avec lequel elle semble donc avoir un rapport plus proche, et dans lequel nous devons voir le représentant astral du premier disciple (Pierre), et pouvait donc facilement suggérer à l'évangéliste l'idée de l'érection (guérison) de la belle-mère de Pierre lors de son séjour à Capharnaüm ».(254)

Chacun sent combien cette « explication » astrale d'un phénomène biblique semble artificielle et tirée par les cheveux. Or, non seulement l'hypothèse exige que l'évangéliste de Marc ait extrait toute la masse des récits de Jésus des images du zodiaque de la manière légère que nous venons d'esquisser, mais notre chercheur se voit contraint, pour pouvoir ramener l'ensemble de la matière de l'évangile de Marc à sa prétendue origine astrale, de faire faire trois tours au zodiaque, c'est-à-dire de laisser le poète tourmenté faire surgir trois histoires différentes de la même image céleste. Sous tant d'artifices, l'hypothèse astrale s'effondre complètement ; une pensée juste a été réduite à néant. Drews l'a bien compris lui-même, puisqu'il dit par exemple, à propos de l'origine de l'histoire de la belle-mère de Pierre, que si sa déduction astrale n'est pas convaincante, il est toujours possible de supposer un parallèle quelconque de l'Ancien Testament comme modèle éventuel du poète. Et ailleurs, il est même dit de manière générale :

> *« Du reste, la preuve de l'absence d'historicité de Jésus dans les évangiles est tout à fait indépendante de la manière dont on se positionne par rapport aux explications astrales. Leur influence sur la représentation évangélique a été essentiellement de nature formelle ».*(255)

Cela semble assez lamentable en ce qui concerne la solidité de l'hypothèse.

Pour remplacer « le » poète de Marc par d'autres sources d'inspiration, Drews tient désormais l'Ancien Testament à disposition pour tous les cas. *« C'est avec une intention délibérée que l'on a lu l'histoire de Jésus dans l'AT ».* Là encore, une idée de base correcte a été fortement

exagérée. Drews n'a raison qu'avec de grandes restrictions. Les faussaires du haut Moyen-Âge (et non pas certains poètes du IIe siècle !) se sont en effet parfois inspirés de l'AT et de la série d'images du zodiaque pour concevoir et regrouper les histoires de Jésus ; mais, dans l'ensemble, cette inspiration ne joue qu'un rôle très minime. Comme nous le verrons dans les derniers chapitres, l'inspiration réelle et fondamentale de la coopérative des faussaires médiévaux vient d'une toute autre source.

C'est ce qu'il faut dire aussi à H. Raschke, qui a attiré l'attention sur le fait que des jeux de mots – et plus précisément des allusions à des noms de villes et de paysages – ont souvent été cachés dans le roman de Jésus. Cela s'est produit de telle sorte qu'à partir de certains noms de lieux araméens, certaines histoires de Jésus ont été inventées par le biais de jeux de mots. Un exemple : selon Luc 9:12, la nourriture miraculeuse a lieu à Bethsaïda ; et Bethsaïda signifie littéralement « maison de la nourriture ». Raschke a partiellement raison avec cette conception, mais il est bon qu'il limite et explique lui-même :

> *« Quoi qu'il en soit, nous sommes proches du constat... que dans les évangiles aussi, l'interprétation consciente de noms de lieux et de paysages dans certaines histoires participe à la construction de l'évangile ».*(256)

L. Feiler veut faire découler la naissance du christianisme de l'esprit de la pensée magique et rendre ainsi compréhensible la conception énigmatique des évangiles ; il s'appuie pour cela principalement sur l'hypothèse du sens secret de W. B. Smith. Selon celle-ci, *« les actes et les paraboles de Jésus sont des paraboles historicisées de bout en bout ».*(257) Les « chrétiens primitifs », nous apprend Feiler (qui entend par là les poètes évangéliques du IIe siècle), aimaient, en tant que « mystiques » (comme les esséniens), consigner leurs opinions sur le royaume de Dieu dans un langage imagé secret, compréhensible uniquement pour eux (langage des paraboles). Selon Feiler, une telle pulsion pour le langage secret des paraboles doit être considérée comme la forme d'expression de l'esprit magique. En outre, une autre raison plus pratique aurait été à l'origine de ce secret, à savoir l'impé-

ratif de camouflage et d'autoprotection des « mystiques chrétiens primitifs » entrant en ligne de compte.

> *« La nouvelle doctrine... doit se déguiser [vis-à-vis des adeptes des dieux païens], elle le fait volontiers, afin de conserver à ses vérités un caractère de mystère. Seul doit entendre celui 'qui a des oreilles pour entendre' –, l'initié ».*(258)

Toutes les histoires évangéliques ont quelque chose à signifier, elles ne sont jamais à prendre au pied de la lettre. Par exemple, que « signifie », selon Smith et Feiler, l'évènement miraculeux dans les évangiles, considéré d'abord de manière très générale ?

> *« Que signifie le fait que Jésus continue à faire des miracles malgré la déclaration : 'C'est une mauvaise génération. Elle désire un signe (un miracle) et il ne lui est donné aucun signe, sinon le signe du prophète Jonas' Mais seulement parce que tous les miracles réunis ne sont pas un autre miracle que celui de Jonas : la conversion de l'humanité. Les aveugles et les sourds sont ceux qui ne connaissent pas la doctrine, les boiteux qui ne la suivent pas, les lépreux et les possédés qui servent le polythéisme, les pauvres et les chiens semblables sont les païens qui n'ont pas la vraie doctrine ?... »*(259)

Ici, c'est le hochement de tête général qui est à sa place ! Quelle explication miraculeuse ! Une fois de plus, une explication parfois pertinente est généralisée à l'infini. Jésus a fait des miracles (en particulier des guérisons miraculeuses) d'une part parce que de tels actes de puissance lui avaient été promis par les prophètes en tant que Messie, et d'autre part parce qu'il a fait ces miracles comme preuve de sa mission et de son origine divines, afin que les disciples et tout le peuple « croient en lui ».

Contrairement à Feiler, Smith, Drews, etc., nous insistons sur le fait que les récits de miracles ne sont pas des « faits historiques », mais qu'ils doivent être pris au pied de la lettre, dans l'esprit de leurs auteurs, c'est-à-dire des poètes-philosophes médiévaux, comme des actes de puissance de Jésus, afin de rendre justice à leur signification. La grande majorité des récits individuels du roman de Jésus servent, comme nous le verrons, à des fins très pratiques de toutes sortes, même s'il ne faut évidemment pas nier qu'un récit peut parfois avoir une signification « plus profonde » (notamment chez l'évangéliste Jean). Mais cette « signification » n'est en aucun cas aussi simple et

uniforme que Feiler l'imagine, et il faut se garder de mettre tous les récits de miracles dans le même sac – l'opposition entre l'ancienne et la nouvelle doctrine – à cause d'un prétendu secret de fond. Quelques exemples de Feiler peuvent servir de panneaux d'avertissement.

Ce qui est important, selon Feiler, c'est le fait que les noces de Cana soient placées au début de l'action miraculeuse de Jésus. Quelle est donc, selon notre critique, la signification profonde de cette « parabole » historicisée ?

> *« L'humanité païenne et l'humanité juive se marient pour ne faire qu'un dans la nouvelle doctrine. Mais ils n'ont que de l'eau, symbole de la loi de purification juive. Jésus la transforme en vin de la nouvelle doctrine, un vin tel que les invités n'en ont jamais bu… Aussitôt, la mère extérieure de la nouvelle doctrine est là : le judaïsme ; mais celle-ci opère immédiatement la séparation : 'Femme, qu'ai-je à faire avec toi ?' ».*(260)

Si Feiler demande : « Ne voit-on pas surgir de cette prétendue histoire [de l'ancien et du nouvel enseignement] la vieille parabole sans histoire ? » – nous ne pouvons que lui répondre : si l'on force la « parabole » à y entrer de manière violente et arbitraire, elle en ressortira toutefois ! – Un autre exemple, le récit de Marie et Marthe. « À Beth-Ania », c'est-à-dire, selon Smith, dans la « maison de celle qui se tourmentait », et c'est sans doute la Palestine, où l'humanité se tourmente avec la loi, habite Marthe, c'est-à-dire la maîtresse, donc le judaïsme strict, avec Marie, l'humanité à demi païenne. Marie écoute la bonne nouvelle, mais Marthe se donne beaucoup de mal – ajoutez « avec l'observation de la loi » – et exige la même chose de Marie. Le nouvel enseignement (Jésus) loue cependant Marie et rejette l'action de Marthe. »(261) *« Est-ce donc là de l'histoire ? »* demande Feiler, et nous répondons : certainement pas, car les évangiles sont de la poésie continue ; mais nous montrerons bientôt que la poésie de Marie et Marthe a aussi une signification très simple, très pratique et « littérale ».

Dans le récit du jeune homme riche, ce riche, selon Feiler, « signifie » bien sûr à nouveau le judaïsme ou l'ancienne doctrine. Il ne peut rien donner de son trésor aux pauvres, c'est-à-dire aux païens, et le royaume des cieux lui est donc fermé. En réalité, dans

l'esprit des poètes évangéliques, la signification de ce récit négatif se situe également sur le plan pratique et doit être prise au pied de la lettre ; ce récit n'a rien à voir avec un quelconque secret de parabole profond. Mais même en supposant que les prétendus mystiques du II^e^ siècle aient été poussés par un besoin magique de l'âme à rédiger les morceaux de leur poésie sur Jésus en langage parabolique, on ne comprendrait pas pourquoi ils ont fait de la « signification profonde », pourtant si ordinaire, voire insignifiante, un secret si jalousement gardé. Cette prétendue signification fondamentale (l'opposition entre l'ancienne et la nouvelle doctrine) était vraiment un « secret » aussi banal qu'indifférent et surtout ouvert, puisqu'une telle opposition était dès le départ bien connue de tous les partisans comme de tous les adversaires ; toute nouvelle doctrine se trouve manifestement dans un rapport de tension avec l'ancienne. Il ne valait absolument pas la peine d'en faire un secret. – Il ressort des discussions de ce chapitre que ni les défenseurs ni les négateurs de l'historicité de Jésus n'ont réussi à aborder le problème des évangiles en tant que genre littéraire et à le résoudre.

CHAPITRE 6

Plan de construction et mécanisme d'action de la poésie dramatique de Jésus

S'interroger sur le mystère des évangiles en tant que genre littéraire, c'est apprendre à comprendre le plan de construction selon lequel le quadruple évangile total a été érigé, pour ainsi dire, comme une basilique à quatre nefs. Celui qui n'a pas acquis la connaissance critique nécessaire ne sera pas en mesure de percer l'étrange enchevêtrement de lignes du plan évangélique ; nous l'avons constaté dans les efforts infructueux qui ont été faits jusqu'à présent dans ce sens. La compréhension de la structure du temple évangélique ne peut être ouverte que par la découverte du plan de construction secret ; et nous sommes maintenant dans la position heureuse d'être entrés en possession de cette clé de chiffrement grâce à nos recherches.

Le résultat général de notre évaluation critique de la substance des évangiles peut se résumer en deux phrases brèves. Premièrement, les évangiles ne doivent pas être considérés comme des précipitations traditionnelles naturelles de l'histoire réelle (« chrétienne primitive »), ils offrent plutôt une poésie de tendance qui, pour des raisons pratiques, a été déguisée en biographie historique. Deuxièmement : Les évangiles n'ont pas été composés au II^e^ siècle par différents auteurs, les uns après les autres – comme le supposaient à tort tous les négateurs de l'historicité de Jésus –, mais ils représentent le produit commun d'une action poétique du haut Moyen-Âge. Avec cette reconnaissance, nous tenons déjà la clé du secret de fabrication de la masse évangélique. Nous ne devons pas porter notre attention sur un seul sous-évangile, mais considérer les quatre évangiles ensemble comme un corps poétique unitaire. Il s'agit donc du plan de construction communautaire à la base de tous les évangiles en tant

qu'unité poétique. Il s'agit là d'un principe formel critique qui peut nous servir de guide.

Il manque encore un principe matériel comme facteur d'avancement du processus d'investigation. Nous le trouvons dans l'ensemble de l'évangile lui-même, où il est clairement exprimé. Le principe matériel est inclus dans l'idée de base du drame de Jésus et s'énonce ainsi : Dieu le Père a donné son Fils afin que, sous la forme d'un homme « réel », il rachète l'humanité pécheresse par sa mort expiatoire volontaire, la réconcilie et l'unisse à nouveau à Dieu.

1. *Le mécanisme de l'action*

Afin de percer le secret de la construction de l'ensemble de l'Évangile, mettons-nous à la place des poètes-philosophes de la fin du Moyen-Âge, qui se voyaient confier la tâche poétique de concevoir et de construire scéniquement le drame de Jésus selon l'idée de base qu'ils avaient définie (la réconciliation de l'humanité pécheresse par la mort expiatoire du Fils de Dieu Jésus). Nous voulons essayer, guidés par cette idée donnée, de réaliser une poésie de Jésus par notre propre réflexion.

Il s'agit d'abord de construire l'intrigue dans ses grandes lignes. Il nous faut nous rappeler que nous ne devons pas imaginer la vie d'un homme ordinaire, mais le destin d'un homme terrestre « réel », qui (selon l'idée de base) doit être en même temps d'essence divine. Selon le plan mûrement réfléchi de la coopérative des poètes, l'action de cette double personnalité se serait déroulée parmi les juifs à l'époque de l'empereur romain Auguste. (Les faussaires médiévaux ont été assez perspicaces et prudents pour faire remonter « l'histoire » de Jésus à plus de mille ans). Puisque le héros de notre poésie doit être à la fois un homme réel et un Dieu réel (le Fils de Dieu), nous ne devons pas manquer de faire ressortir les deux côtés comme il se doit dans l'évangile global à concevoir. Après quelques réflexions, nous trouverons opportun de diviser l'évangile total en deux sous-parties, c'est-à-dire de concevoir l'évangile en deux versions, afin de mettre en valeur dans la première version (l'évangile synoptique !) principalement le côté humain-terrestre de Jésus, et dans la deuxième

version (l'évangile de Jean) surtout l'essence divine-céleste de cette personne. (Il va de soi que nous ne pouvons pas, dans la première recension, laisser complètement de côté l'aspect divin, ni, dans la deuxième version, l'aspect purement terrestre). Contraints par la dualité et l'ambiguïté de l'« Évangile », qui découlent inévitablement de l'idée de base, et par l'impossibilité de fixer de manière rigide et univoque les différents « faits » inventés, nous nous voyons contraints de subdiviser une nouvelle fois l'Évangile synoptique. Afin de pouvoir loger l'abondance des contradictions absolument nécessaires, il s'avère que trois versions sont appropriées selon le schéma de contradiction a – b – ab : nous définissons donc trois évangiles comme des « biographies » de notre héros, soulignées de manière « humainement terrestre ». Le plan de construction de la poésie de Jésus serait ainsi ébauché dans ses grandes lignes.

La manière dont la vie et l'action de cet homme divin doivent se dérouler dans le cadre du plan global, dans un premier temps, dans des situations générales, ne nous demande pas d'effort particulier, car son action est forcément prédéterminée et prédestinée à ce Jésus par la mission de sa vie (idée de base : la rédemption des hommes pécheurs !). Il est facile de comprendre que Jésus « l'homme » doit se comporter comme le mandataire de Dieu, son prophète, son porte-parole, qui doit éclairer ses compatriotes sur la « vraie » volonté de Dieu (sur la nouvelle doctrine chrétienne à propager par la Coopérative !). Nous imaginons donc des scènes montrant ce prophète juif parcourant le pays en tant que rabbin et annonçant la nouvelle « juste » moralité. Une « nouvelle » moralité que nous devons déjà lui faire prêcher. Si nous voulions simplement le laisser ressasser de vieilles choses morales, nous n'aurions pas besoin de lui et nous ne pourrions pas le décrire comme le prophète dont nous (c'est-à-dire les faussaires médiévaux !) avons besoin pour le but pratique à poursuivre. (Nous apprendrons plus de détails sur ce but pratique de l'entreprise de falsification dans le prochain chapitre). Puisque cet élu de Dieu doit en même temps être d'origine divine, il est effectivement en mesure de révéler la vraie volonté de son Père céleste mieux que tous les prophètes précédents (qui n'étaient que des hommes). La nouvelle doctrine (chrétienne) (la morale) devient

ainsi la seule vraie, la « véritable » doctrine divine, la doctrine absolument obligatoire, toutes les autres doctrines antérieures (et postérieures !) étant considérées comme des « vérités ». La révélation de la volonté de Dieu, qui laisse derrière elle tous les autres commandements moraux. Il va donc de soi que notre héros doit s'opposer à l'« ancienne » moralité et que nous devons organiser nos scènes en conséquence. Nous voulons ici interrompre brièvement notre rôle d'inventeur de la poésie de Jésus, afin d'insérer quelques remarques nécessaires et fondamentales concernant :

2. *L'essence de la morale chrétienne*

Celui qui parle de moralité chrétienne se réfère en premier lieu au « Sermon sur la montagne » et à ses « nouveaux » commandements – mais comment les entend-il ? Pense-t-il et comprend-il les commandements du Sermon sur la montagne de manière littérale, semi-littérale, imagée, idéale ? Se croit-il obligé de les respecter intégralement, absolument et littéralement, ou bien prend-il la liberté de modifier, c'est-à-dire de réduire, c'est-à-dire de contourner, les exigences « divines » pour son propre compte, selon son discernement, ses goûts, ses capacités et sa situation et son humeur personnelles ? Pour chaque chrétien vivant dans le « monde », les commandements annoncés par le Fils de Dieu ne sont pas seulement difficiles et très difficiles, ils sont même en partie impossibles à suivre et à accomplir pour les chrétiens liés au monde ! La moralité chrétienne est une moralité surhumaine, une surmorale. Mais le Sermon sur la montagne se présente comme une opinion de la volonté divine qui s'adresse à tout être humain, qui devrait donc en fait s'efforcer d'obéir inconditionnellement et littéralement au commandement divin. Mais en ce qui concerne la question de la véritable origine et de l'essence de cette éthique, la conclusion devient inévitable du point de vue de notre connaissance : puisque Jésus est une personne inventée, la morale chrétienne ne peut pas provenir de lui ; l'éthique de l'Évangile, en particulier le Sermon sur la Montagne, provient plutôt du monde des pensées philosophiques de la coopérative des rédacteurs des Évangiles de la fin du Moyen-Âge. Ces érudits, philosophes et moralistes du Moyen-Âge ont réfléchi et

déterminé, lors de nombreuses consultations communes, ce qui devait être considéré comme moralement valable pour l'Église chrétienne à construire et donc enseigné comme voulu par Dieu dans le poème évangélique par la bouche de Jésus.

L'éthique chrétienne, telle qu'elle s'exprime le plus purement dans le Sermon sur la montagne, est un produit artificiel de la morale, le résultat d'une longue réflexion. On vante beaucoup l'héroïsme, la majesté divine et la rigueur de cette éthique. Mais comment cet héroïsme est-il apparu ? Et pourquoi ces exigences semblent-elles si héroïques ? Parce que les lois morales en vigueur jusqu'à présent ont été délibérément exagérées. Les poètes, en tant que philosophes et moralistes, connaissaient les règles morales de tous les peuples et de toutes les époques, et on a utilisé ce qui pouvait être utilisé à cette fin. Le trait héroïque du christianisme provient du fait que la nouvelle éthique a été délibérément poussée jusqu'au surhumain (ou au surnaturel, au contre-nature). (*« Ne résistez pas au mal ». « Si quelqu'un te frappe sur la joue droite, présente-lui aussi l'autre ». « Bénissez ceux qui vous maudissent ». « Celui qui ne hait pas son père et sa mère… »* etc.) L'héroïsme a été obtenu par la tactique d'abolir rapidement certains commandements de la morale naturelle ou de les inverser, en faisant par exemple passer des commandements contre nature pour la plus grande vertu. (La chasteté absolue, le célibat.) Une réflexion pointue y a contribué : le pieux croyant en Jésus-Christ ne doit pas être en mesure d'accomplir de telles exigences par ses propres moyens ! Et on a dû établir de tels commandements irréalisables parce que l'idée fondamentale postulée les exigeait. C'est facile à comprendre : si le pieux était en mesure de satisfaire pleinement aux exigences morales, il pourrait alors se justifier devant Dieu par ses propres forces et efforts, c'est-à-dire par son propre mérite. Et cela signifierait cela : la mort sacrificielle de Jésus est dans ce cas totalement inutile, car sans importance pour la justification de l'homme ! Or, l'idée de base du drame de Jésus affirme et exige justement la nécessité absolue de la mort expiatoire du Christ pour le salut. C'est la seule raison pour laquelle Jésus doit sacrifier sa vie, car l'homme pécheur (selon la nouvelle doctrine) ne peut jamais se justifier devant Dieu par ses propres mérites. Le fait que l'on accomplisse peut-être une fois tel ou

tel acte héroïque n'est pas déterminant à cet égard ; le vrai chrétien devrait suivre toutes ces exigences à la lettre s'il voulait être sauvé par ses propres actions.

Les inventeurs de morale intelligents n'ont-ils pas pensé que l'héroïsme de leurs exigences morales découragerait probablement plus qu'il n'attirerait les fidèles qu'ils voulaient recruter ? Bien sûr, ils ont aussi pensé à ce point. Il était clair pour eux dès le départ qu'ils ne pouvaient pas faire prêcher la nouvelle moralité uniquement sous une forme surhumaine. Ils ne pouvaient pas se contenter d'énoncer des commandements héroïques. Dans la vie réelle, il faut déjà tenir compte de la nature humaine et de sa condition physique, ainsi que de la situation sociale des croyants. C'est pourquoi les auteurs étaient volontiers disposés à faire parler Jésus différemment de la nouvelle moralité dans d'autres passages de leur poésie. L'héroïsme a été considérablement réduit et atténué dans ces passages. Surtout, les liens naturels de l'homme (famille, mariage, État) ont été cette fois-ci pris en compte avec bienveillance, et Jésus les a explicitement reconnus et sanctionnés ! Les faussaires ont trouvé ici un bon terrain d'action pour la contradiction intentionnelle. Ce que l'on exigeait de manière implacable à tel endroit, on le reprenait ailleurs, avec des mots doux, de manière voilée ou très ouvertement. C'est ainsi que l'on créait pour chaque cœur de chrétien, dans chaque situation et humeur, la moralité justement adaptée et souhaitée. Les prêtres pouvaient, selon les circonstances, imposer à chaque croyant soit le joug le plus lourd et le plus difficile, soit le joug le plus doux. –

Nous nous tournons maintenant à nouveau vers l'élucidation du plan de construction de l'ensemble de l'évangile.

3. *L'aveuglement du peuple juif comme moteur artificiel de l'action*

La décision mûrement réfléchie des auteurs des évangiles de faire apparaître la religion philosophique chrétienne à inventer comme un perfectionnement de la religion juive monothéiste et, par conséquent, de faire apparaître Jésus comme un rabbin juif, nous amène, en tant que poètes, à faire les considérations suivantes sur le déroulement de l'action poétique. Jésus, le héros de notre drame, est destiné à

annoncer la « nouvelle » moralité au nom de Dieu. Une difficulté se pose alors pour nous, poètes. Ce même Dieu (Yahvé) n'a-t-il pas déjà fait connaître sa volonté à son peuple élu par Moïse (et les anciens prophètes) ? En fait, Dieu ne peut pas soudainement révéler par Jésus une volonté totalement différente de celle qu'il avait auparavant par Moïse, car Yahvé n'est pas un personnage inconstant. Qu'en résulte-t-il pour nous ? Pour nous, les poètes, il ne nous reste rien d'autre à faire que de laisser Jésus reconnaître par principe l'ancienne loi divine juive. Nous ne pouvons pas nous empêcher de proclamer à certains endroits de l'Évangile la validité éternelle de l'ancienne loi. Nous le faisons d'autant plus volontiers que nous pouvons très bien utiliser certains commandements de l'ancienne loi dans notre nouveau système, après les avoir transformés en chrétiens. (Jeûne, offrande de la messe, sabbat du dimanche.) Bien entendu, ces manifestations en faveur de l'ancienne loi doivent rester à l'arrière-plan ; la proclamation de la nouvelle doctrine doit être au premier plan. Le fait que nous créions ainsi des contradictions dans l'enseignement de Jésus (dans notre rôle supposé de copistes des évangiles) ne doit pas nous préoccuper beaucoup, nous qui sommes des tacticiens zélés de la contradiction intentionnelle.

Mais comment justifier la nécessité d'une nouvelle éthique sans abandonner et exposer complètement l'ancienne ? Eh bien, on explique tout simplement que la nouvelle morale n'est pas « en principe » en opposition absolue avec la « loi » de Moïse, mais qu'elle est simplement et correctement comprise comme la loi divine de l'Ancienne Alliance « purifiée, restaurée et correctement interprétée » ! Les hommes, en particulier les pharisiens – c'est ce que nous laissons Jésus expliquer – auraient, par incompréhension et par méchanceté, en partie aliéné la bonne vieille loi et en partie l'auraient alourdie par de nouvelles obligations. La nouvelle doctrine n'est au fond que le rétablissement nécessaire ou le juste « accomplissement » de l'ancienne loi. De cette situation (reconnaissance de principe de l'ancienne loi juive), il résulte inévitablement que nous devons absolument laisser notre rabbin imaginaire Jésus commencer sa carrière de prophète en s'adressant « provisoirement » à son peuple, à ses fidèles juifs, avec sa prédication. Son mot d'ordre doit être

(provisoirement !) le suivant : je ne suis envoyé qu'aux brebis perdues de la maison d'Israël. Et comme un tel mot d'ordre sonne historiquement authentique, cette prise de position du pieux rabbin sera désormais ressentie par tous les lecteurs de notre poésie ; car une telle situation semble extraordinairement pertinente et psychologiquement tout à fait compréhensible, en un mot : historiquement authentique. Il va de soi que nous laissons Jésus s'emporter contre les pharisiens, qui sont de soi-disant falsificateurs et aplatisseurs de la bonne vieille loi de Dieu.

Une fois de plus, une difficulté s'accumule : en tant que poètes, nous nous trouvons pour ainsi dire à la croisée des chemins. Comment devons-nous poursuivre le drame de Jésus ? Les juifs doivent-ils accepter ou rejeter Jésus et le nouvel enseignement ? Devons-nous organiser la suite de l'intrigue de manière à ce que la publicité de Jésus auprès des juifs ait du succès, ou même un grand succès ? D'un point de vue purement poétique, cela ne serait pas un bon drame. Et le chemin que nous empruntons n'est plus du tout de notre ressort. Selon l'idée de base du drame, la fin de la carrière de Jésus est prédestinée : notre héros doit subir la mort expiatoire. Non pas par un suicide, mais parce qu'il doit être crucifié par d'autres, par les juifs justement ! L'intrigue de notre poème doit donc être conçue de manière à ce que cette fin sur la croix découle logiquement de la situation globale.

Nous comprenons que Jésus ne doit en aucun cas obtenir de plus grands succès avec sa publicité auprès des « siens ». Car les siens doivent le rejeter et le tuer à la fin ! Notre prophète doit nécessairement récolter, dans l'ensemble, un échec cuisant avec ses efforts ardents auprès des juifs, il doit notamment essuyer un rejet de principe de la part des chefs juifs (grands prêtres, pharisiens, scribes). Car dans le cas contraire, on ne condamnerait pas et on n'exécuterait pas le prophète qui a réussi, mais on le nommerait peut-être grand prêtre. Mais il doit être exécuté (rejeté). Notre tâche poétique est maintenant la suivante : comment motiver la prise de position (nécessaire) de rejet brutal des juifs, en particulier des autorités juives ? C'est très simple : Jésus doit se faire des ennemis parmi ses

compatriotes, en particulier parmi les juifs pieux. Comment y parvient-il ? On fait notamment transgresser de manière ostentatoire à Jésus et à ses disciples certaines prescriptions légales de second ordre, appelées commandements cérémoniels. En tant que fils de Dieu, notre héros est bien sûr capable d'accomplir les guérisons miraculeuses les plus spectaculaires. Dans la vie réelle, de tels actes ne pourraient que contribuer, en Galilée et en Judée, à susciter une joie immense et des acclamations parmi tous les juifs et à faire des adeptes en masse d'un tel faiseur de miracles. Mais cela ne doit en aucun cas se produire ; Jésus doit se faire des ennemis et c'est justement chez les juifs pieux qu'il doit susciter l'offense malgré ses miracles. Comment fait-on cela ? Nous laissons tout simplement notre héros accomplir de nombreuses guérisons illégales le jour du sabbat ! Cela provoque rapidement la colère de tous les pieux. De plus, nous laissons Jésus et les disciples enfreindre les lois sur le jeûne et la purification au vu et au su de tous. Et si le faiseur de miracles (médecin thaumaturge) tient des propos blasphématoires lors de ses guérisons (*« Tes péchés sont pardonnés »* !), la mesure est vite dépassée. C'est ainsi que l'on crée en poésie les ennemis nécessaires. – Nous avons maintenant une belle « motivation » poétique pour expliquer pourquoi ce grand faiseur de miracles, à la fin de sa carrière, a si peu de vrais partisans et tant d'ennemis.

Comme l'histoire de Jésus est censée être historiquement authentique, il faut encore admettre l'objection nécessaire selon laquelle Jésus, malgré le non-respect de quelques commandements cérémoniels, pourrait trouver de nombreux partisans parmi son peuple, voire que sa publicité pour la nouvelle moralité du royaume de Dieu pourrait peut-être avoir des succès insoupçonnés. Pensez à tout ce que ce prophète – dans notre poésie, bien sûr ! – peut faire et accomplit. Non seulement il guérit une multitude de malades, mais il brille également comme un puissant « magicien » à bien d'autres égards. Par exemple, avec quelques pains, il nourrit 5 000 affamés ! Il calme la tempête et ressuscite même les morts. Dans la « vraie » vie, certains pourraient lui pardonner une petite infraction à la loi et devenir des adeptes. Et c'est justement ce qui ne doit en aucun cas se produire à grande échelle. Les autorités doivent avant tout être et

rester l'ennemi le plus acharné de Jésus, même si ce faiseur de miracles devait ressusciter les morts par milliers ! Les pharisiens doivent rester ses ennemis, car ils doivent absolument crucifier ce Jésus – c'est l'idée de base de la poésie. En soi, il serait compréhensible et humain, et même hautement probable dans la vie réelle, que les pharisiens et les scribes s'adressent eux aussi à l'homme miraculeux en lui demandant de les guérir, eux aussi ou l'un de leurs proches, d'une grave maladie. Mais en tant que poètes, nous devons être durs et ne pas permettre à notre héros de se faire des amis parmi les autorités juives. (Tout au plus pouvons-nous laisser un Nicodème discuter avec Jésus en cachette, la nuit. Et sur le papier, nous pouvons aussi laisser entendre, sans engagement, que de nombreux pharisiens croyaient en lui ! Une telle indication fait très bonne impression – sur le papier en effet). Non, le principe reste le même : cette génération de juifs doit être incrédule, c'est-à-dire hostile à Jésus. Mais nous n'avons toujours pas résolu la difficulté de savoir comment motiver poétiquement un tel refus de principe et une telle hostilité. C'est alors qu'une idée magnifique nous vient à l'esprit. En tant que poètes, nous décrétons ce qui suit : la raison profonde de l'hostilité essentielle du peuple juif à l'égard de Jésus doit être cherchée dans une « obstination psychique » générale.

Pour bien comprendre ce que nous entendons par là, découvrons tout de suite un autre moteur artificiel apparenté de l'action dramatique.

4. *L'endurcissement du peuple juif*

L'idée de base nous oblige à faire apparaître Jésus dans notre poésie non seulement en tant qu'homme réel (rabbin, prophète), mais aussi en tant que « fils de Dieu », avec la même insistance. Il faut sans cesse marteler au lecteur que cet homme est véritablement aussi le Fils de Dieu. C'est ainsi que dans l'évangile « pneumatique » de Jean, nous laissons d'emblée le héros exprimer lui-même, sans retenue ni timidité, ce qu'il est réellement : le fils divin d'un père divin. Dans les évangiles synoptiques, nous faisons en revanche apparaître Jésus d'autant plus « humain », ce que nous soulignons également par le fait que le rabbin de Nazareth ne s'exprime qu'avec réticence et hésitation

sur sa « véritable » signification. Une belle idée poétique est que, dans l'évangile de Marc en particulier, Jésus se montre d'abord si réticent à révéler son « secret » que ce sont les « démons » (dans les malades possédés) qui doivent révéler qui est cet homme miraculeux. Mais cette révélation du secret du Messie par les démons et sa propagation par les personnes présentes lors d'une telle guérison ont un côté inquiétant par rapport à l'idée de base. Il faut tenir compte du fait que le fait de la filiation divine est visiblement souligné et prouvé par le fait que cet homme mystérieux accomplit des actes (miracles) que seul le Christ (Messie) prophétisé dans l'AT doit et peut accomplir. Dans ces conditions, il est possible que, dans la vie « réelle », de nombreux juifs aient été impuissants face à la puissance des évènements miraculeux et soient devenus des croyants et des adeptes lorsqu'il a été correctement annoncé que cet homme était le Messie promis. Cela ne doit pas être, et c'est pourquoi nous sommes contraints, dans notre poésie, de faire du fait du Messie, dans le cadre synoptique, un mystère du Messie. Le fait de la filiation divine ne doit pas devenir trop évident (partout dans l'Évangile). Jésus lui-même doit garder son secret le plus possible ; dans les évangiles synoptiques, il n'a pas besoin de dire lui-même qui il est « en réalité », et si les démons le révèlent, il doit le leur interdire. (Dans la vie réelle, cette interdiction ultérieure n'aurait bien sûr pas été d'une grande utilité, mais sur le papier, elle fait plutôt bonne impression). Si l'on empêche ainsi les gens d'apprendre qui est vraiment Jésus, nous aurons à nouveau écarté (sur le papier) le danger que les juifs se rallient en masse au « Messie ». Car ils doivent en tout cas rester ses ennemis.

Nous devons également éviter que la doctrine de notre héros sur le royaume de Dieu à venir ne soit proclamée de manière trop claire et trop précise ; cela pourrait à nouveau attirer trop d'adeptes. Lorsque le maître parle du royaume de Dieu, il ne peut le faire que sous la forme voilée de paraboles dont les auditeurs ne comprennent pas, ne doivent pas comprendre le sens sans une explication particulière ! Nous laissons Jésus lui-même dire que ses paraboles ont délibérément pour but de dissimuler et non de révéler. Le Maître n'explique le sens des paraboles qu'aux disciples ; pour le reste de la foule, il déclare tout net :

« Mais pour ceux qui sont dehors, tout se passe en paraboles, afin qu'ils voient sans voir, et qu'ils entendent sans comprendre, de peur qu'ils ne se convertissent ». Jésus parle ainsi à ses disciples (en se référant à Isaïe 6:9-10) dans Marc 4:12 et Matthieu 13:13.

Donc, pour que les juifs ne deviennent pas des adeptes en masse, c'est pour cela que leurs cœurs sont si « endurcis » ! On ne peut pas être plus clair. Le lecteur pourrait toujours objecter à juste titre : il reste en fait un mystère pourquoi les juifs n'ont pas adhéré en masse à Jésus lors de telles preuves miraculeuses de sa messianité. Il a pourtant très facilement gagné ses disciples comme fidèles. Nous dévoilons maintenant la raison la plus profonde de l'hostilité du peuple juif envers son Messie : le « fait » que Jean nous a révélé. Cet évangéliste déclare que Dieu lui-même a endurci et aveuglé le cœur des juifs ! *« Il [Dieu] leur a aveuglé les yeux et endurci le cœur, afin qu'ils… ne se convertissent pas... »* (Jean 12:40) Ceci est une justification de l'hostilité envers les juifs qui ne peut être remise en question par des moyens rationnels. Mais pour que les lecteurs pieux ne ressentent pas un trop grand chagrin face aux « échecs » de Jésus, nous pouvons lui dire, de manière réconfortante, au même endroit de l'évangile de Jean :

> *« Cependant, même parmi les chefs, beaucoup crurent en lui, mais à cause des pharisiens, ils ne le confessèrent pas, de peur d'être exclus de la synagogue ».*

Si nous nous penchons maintenant sur les réflexions de ce chapitre, les quelques exemples que nous venons d'examiner nous montrent à quel point la coopérative des rédacteurs des évangiles a réfléchi au plan de construction de la poésie de Jésus et aux ressorts idéaux du mécanisme d'action. Il est vrai que ce n'était pas un travail facile à accomplir. Devant, derrière et au-dessus de tout flottait l'immense idée philosophique et morale fondamentale : la rédemption de l'humanité pécheresse et condamnée par la mort sacrificielle volontaire du « Christ », le Fils de Dieu devenu homme, qui était apparu en la personne de Jésus et devait mourir sur la croix. Que n'a-t-on pas dû étudier et développer dans les moindres détails pour faire apparaître comme résolue cette tâche conceptuelle en soi insoluble ; que n'a-t-on pas essayé de faire pour obtenir un déroulement quelque

peu compréhensible de l'action du drame. On ne pourra pas refuser à ce cercle médiéval de philosophes, de poètes et de moralistes le degré d'éloge et d'admiration que ces hommes méritent sans aucun doute en tant qu'artistes.

Il est important pour nous de souligner une fois de plus que notre éclaircissement du plan de construction et du mécanisme d'action dans l'ensemble de l'évangile prouve deux choses. D'une part, l'unité de l'origine des quatre écrits évangéliques est à nouveau démontrée. L'unité interne est reconnue par le fait – et conditionnée par le fait – que toute l'immense plénitude de l'idée de conception ne peut pas s'épuiser, se vider, s'achever complètement dans l'un des quatre évangiles. L'idée exige, pour son développement historico-pragmatico-dogmatique, plusieurs récipients poétiques, c'est-à-dire plusieurs versions de l'ensemble de la poésie qui se complètent et s'annulent (se contredisent) en raison des contradictions intentionnelles qu'elles doivent nécessairement contenir. Deuxièmement, notre étude, y compris la mise au jour des ressorts de l'action, prouve la nature entièrement artificielle, c'est-à-dire poétique, de l'« histoire » évangélique. Il ne s'agit pas d'une action naturelle (historique) qui ne serait infectée et déplacée dogmatiquement qu'après coup, mais il est clair, au terme de nos recherches, que l'ensemble de l'action, tout ce qui se passe jusque dans ses ressorts les plus intimes, est mis en branle et maintenu par le moteur poétique de la motivation dogmatique.

CHAPITRE 7

L'ensemble de l'Évangile comme document d'investiture pour le sacerdoce

Même en dévoilant les ressorts artificiels de l'intrigue, le véritable secret des évangiles en tant que forme littéraire n'a pas encore été entièrement dévoilé. Nous n'y parviendrons que lorsque nous aurons découvert la recette complète de la composition de la substance des évangiles. Nous pressentons qu'en ce qui concerne la construction proprement dite des évangiles, un principe de base tout à fait déterminé et entièrement nouveau doit avoir été actif et nous voulons maintenant essayer de le déterminer. Le point d'attaque approprié se trouve dans le fait de la contradiction intentionnelle de l'éthique chrétienne. Nous avons expliqué précédemment pourquoi les explications traditionnelles sur le caractère contradictoire de la morale évangélique sont sans fondement, et nous avons déjà partiellement découvert la dernière cause de cette étrange contradiction. Nous avons constaté que les contradictions de principe découlent inexorablement de l'idée du christianisme comme religion de la mort expiatoire d'un Fils divin fait homme. C'est à cette idée que les rédacteurs des évangiles doivent le fondement et le plan de l'édifice.

Mais une construction poétique exige encore une partie de l'ensemble correspondant aux fondations, l'étage de la maison. Dans une maison, même dans la maison religieuse du christianisme, il doit y avoir des appartements, car c'est dans l'habitat que se révèle le véritable but pratique de l'entreprise de construction.

La finalité mondiale pratique du christianisme est incarnée dans l'Église chrétienne. On peut aussi dire que l'Église est l'idée pratique et sécularisée de la religion et de la morale chrétiennes.

La finalité mondiale pratique du christianisme ! En concentrant maintenant toute notre attention sur cet aspect de notre sujet, nous

demandons : la Coopérative médiévale ne devrait-elle pas aussi tenir compte des choses « pratiques » lorsqu'elle était occupée à concevoir la poésie de Jésus ? Serait-il possible de retrouver après coup la recette pratique de fabrication de la masse évangélique ?

Souvenons-nous par exemple de la position contradictoire de Jésus sur le mariage et la famille. Le lecteur connaît des passages des évangiles qui tiennent des propos virulents contre la vie de famille.

> *« Il n'est personne qui ait quitté sa maison, ou ses parents, ou ses frères, ou sa femme, ou ses enfants, à cause du royaume de Dieu, qui ne reçoive des choses multiples en ce temps-ci, et dans l'âge à venir, la vie éternelle ».* (Luc 18:2 ; Matthieu 19:29)

« Laissez les morts enterrer leurs morts », dit Jésus à un homme qui veut devenir son disciple, mais qui veut d'abord rendre hommage à son père. On ne peut pas imaginer une parole plus forte que celle-ci contre les liens naturels de la famille :

> *« Si quelqu'un vient à moi et ne hait pas son père, sa mère, sa femme et ses enfants..., il ne peut être mon disciple ».* (Luc 14:26)

On peut comprendre que de nombreux cœurs chrétiens soient bouleversés par un tel mépris, voire une telle condamnation de l'amour des parents, des femmes et des enfants. Mais ils peuvent déjà se consoler en se référant à d'autres passages de l'Évangile, par exemple Matthieu 19:8, où Jésus, en contradiction flagrante avec son précédent jugement de mépris, non seulement approuve le mariage, mais proclame même l'indissolubilité du lien conjugal, renforçant ainsi de manière extraordinaire l'amour des époux et des enfants.

Ou encore, considérons les propos virulents de Jésus contre Mammon et la possession, contre le souci de manger et de boire ; pensons au jeune homme riche auquel Jésus a demandé de renoncer absolument à ses biens s'il voulait être « parfait » et le suivre comme disciple. Mais encore une fois, les chrétiens attristés par un discours aussi sévère n'ont pas besoin de prendre ces exigences au pied de la lettre, ils peuvent même laisser de côté ces paroles du maître désagréables, car il existe heureusement d'autres déclarations très réconfortantes (comme Matthieu 5:42 ; 6:1 sqq. ; Luc 12:16 sqq.) qui

ne condamnent en aucun cas la possession et la richesse, mais qui les supposent et les admettent sans contestation.

Quiconque est en faveur d'un oui ou d'un non honnête et déterminé en ce qui concerne le comportement éthique qu'il exige, doit secouer la tête devant le fait de l'éthique chrétienne des contradictions, tant qu'il s'en tient à l'opinion héritée que les différentes contradictions sont apparues de manière « naturelle » (comme résultat historique d'un « développement » dogmatique et ecclésiastique chrétien originel). Tout le déroulement de l'enquête menée jusqu'à présent nous apprend de manière probante qu'il ne peut absolument pas être question d'un développement chrétien originel, car il n'y a pas eu de christianisme originel. Malgré cette reconnaissance de la véritable origine de la moralité évangélique, nous ne pouvons pas en vouloir au lecteur s'il reste pour l'instant perplexe. Il a en effet toutes les raisons de secouer la tête avec étonnement au sujet des poètes évangéliques médiévaux. Il ne peut pas encore se faire une idée précise de ce qui a pu inciter ces faussaires, qui ne sont vraiment pas stupides, à diviser la substance de leur « nouvelle » éthique en deux moitiés d'exigences contradictoires. Que les contradictions leur soient arrivées « par inadvertance » est une objection que nous n'avons pas besoin de réfuter une fois de plus. Oh non, ces hommes savaient ce qu'ils faisaient et ce qu'ils voulaient ! Une contradiction, et précisément telle qu'elle est donnée maintenant dans l'Évangile, devait et doit s'exprimer de manière abrupte dans la moralité chrétienne. Pourquoi ? Comment élucider ce mystère ?

La clé nous est donnée par certaines allusions évidentes dans certaines des exigences morales « héroïques ». L'intention secrète est clairement révélée, par exemple, dans l'histoire du jeune homme riche de Matthieu 19:16 sqq. Ce jeune homme veut que Jésus lui dise quel bien il doit faire pour avoir la vie éternelle. Il reçoit la réponse suivante : si a) tu veux « entrer dans la vie », observe les commandements que tu connais ; mais si b) tu veux obtenir davantage, si tu veux « être parfait », alors vends tes biens et donne le produit de la vente aux pauvres ?... et ensuite viens et suis-moi. Il n'y a pas de

contradiction ici, mais une augmentation des exigences. La réponse de Jésus va bien plus loin que ce que le jeune homme demandait et attendait. En fait, il veut simplement savoir ce qu'il doit faire de bien pour entrer dans la vie, pour être « sauvé ». Jésus lui indique les « commandements » (juifs) ; mais Jésus ne s'arrête pas là, il place soudain un autre objectif devant l'âme du jeune homme : *« Veux-tu être parfait ? Dans ce cas, il ne suffit pas d'observer les commandements (ordinaires), mais il faut encore faire quelque chose d'extraordinaire : donner tes biens aux pauvres et me suivre ! »* Jésus propose donc au jeune homme de choisir entre la voie ordinaire (celle des imparfaits) et la voie des parfaits. Celui-ci choisit, au grand dam de Jésus, la première voie, c'est-à-dire qu'il retourne à la vie mondaine et se contente d'être un pieux « ordinaire », mondain. Le récit ne nous laisse cependant pas dans l'ignorance de ce par quoi la « perfection » est donc abordée de manière identique : à savoir dans le détachement du « monde » et de ses liens et dans l'imitation et le discipulat inconditionnels, cette imitation n'étant pas à comprendre « spirituellement » (platoniquement), mais littéralement. Nous constatons : dans le récit de Matthieu, on distingue deux niveaux d'être chrétien, deux états, deux classes de croyants.

Cette distinction est également connue depuis longtemps et a toujours été très remarquée et blâmée. Tous les théologiens protestants reprochent à Matthieu d'avoir, par une telle classification, *« introduit un principe funeste dans la doctrine morale chrétienne »*.

> *« La distinction d'une moralité inférieure d'une moralité supérieure »*, se plaignent-ils, *« a ensuite favorisé dans le catholicisme l'émergence du monachisme. C'est de ce passage que sont fondés les 'consilia evangelica', les 'conseils' pour ceux qui aspirent à une perfection supérieure. »*(262)

La théologie évangélique voudrait mettre l'exigence de perfection au compte de l'évangéliste « chrétien primitif » ou de la fameuse légende communautaire. Mais nous n'avons plus besoin d'entrer en matière sur les « preuves » de la critique littéraire à l'appui de cette thèse (par la séparation des couches, etc.), car nous savons que ce n'est pas le « chrétien primitif » Matthieu qui a conçu l'histoire du jeune homme riche, mais que la coopérative des faussaires du

Moyen-Âge tardif a inventé aussi bien ce récit que le quadruple évangile complet. Et c'est avec précaution que l'on a introduit dans la version particulière de l'histoire de Matthieu l'augmentation et l'exigence supplémentaire de la « perfection » (si choquante pour les chrétiens évangéliques). En proclamant les deux étapes de la vie chrétienne, les auteurs de la religion chrétienne révèlent le but ultime de leurs efforts : la mise en évidence et la sanction d'une classe particulière de chrétiens, d'une classe particulière de parfaits. Les auteurs médiévaux des évangiles s'expriment aussi ouvertement et clairement sur ce qui doit distinguer cette caste privilégiée de parfaits, sur ce qui doit la distinguer de la foule des chrétiens « ordinaires » : les parfaits forment une association fermée d'hommes dont les membres se sont engagés à couper tous les liens et les ponts avec le « monde » derrière eux. Les parties de la communauté chrétienne qui composent cette alliance masculine sont évidentes. Il s'agit de la prêtrise (catholique) ou, plus précisément, du monachisme dans sa qualité professionnelle de prêtre.

Nous devons faire une petite digression pour clarifier le rapport de nature entre le monachisme et la prêtrise.

En principe, il devrait y avoir identité entre les deux termes, car l'idée de suivre et d'être disciple de manière vraiment littérale s'exprime, selon les dispositions de l'Évangile, uniquement dans le sacerdoce monastique. On peut l'expliquer ainsi : le terme de prêtre vise la profession, celui de moine l'aptitude morale et la position « sociale ». Dans les faits, l'identité de principe entre sacerdoce et monachisme ne peut toutefois pas être maintenue dans tous les cas (celui du disciple parfait). Il y a beaucoup de moines qui ne sont pas prêtres et beaucoup de prêtres qui ne sont pas moines. Mais cet écart inévitable dans la réalité s'explique facilement si l'on considère que le prêtre « séculier » n'est pour ainsi dire qu'un moine « empêché », c'est-à-dire un moine qui, par la force des choses, est empêché d'être un pur moine en raison de sa mission professionnelle spécifique. En soi, la fuite du monde reste liée au fait d'être un parfait disciple. Mais si le vrai disciple de Jésus, en tant que véritable moine, se retire littéralement du monde, s'il ne se soucie plus du tout de ceux qui

vivent « dehors », alors il est naturellement privé de toute possibilité d'exercer une quelconque influence sur le monde (les choses mondaines). Or, l'intention des créateurs de la nouvelle religion n'était nullement de tenir les parfaits à l'écart de toute influence sur la grande masse des imparfaits ; au contraire, en créant le sacerdoce, ils visaient en tout premier lieu à faire en sorte que les « laïcs » soient dirigés et dominés par les clercs. (Les auteurs appartenaient bien entendu eux-mêmes à l'association des hommes dans les positions les plus éminentes). C'est précisément pour garantir l'influence et la domination des laïcs qu'il fallait, bon gré mal gré, laisser une partie des « moines » vivre et agir comme prêtres séculiers parmi les chrétiens séculiers. Mais le prêtre-moine pur est et reste toujours l'idéal des véritables disciples de Jésus et la couronne de la communauté qui s'appelle l'Église. Malgré les plaintes et les objections des chrétiens non-catholiques, le moine-prêtre est, d'un point de vue biblique et évangélique, le « parfait » croyant en Christ.

Pour les auteurs des évangiles, il s'agissait de présenter à la masse des croyants laïcs la nécessité absolue de la prêtrise monastique, c'est-à-dire de la faire apparaître comme « historiquement » fondée et ancrée par l'autorité de Jésus. Cela s'est fait par le biais des déclarations bien connues du Seigneur sur ses disciples « parfaits », que nous avons déjà en partie citées. Cependant, les déclarations générales et occasionnelles de Jésus concernant les parfaits ne garantissaient pas encore « historiquement » le vaste objectif que les auteurs voulaient réaliser avec la fondation de leur association d'hommes. Il s'avérait indispensable d'ancrer « historiquement » dans l'ensemble de l'Évangile des dispositions plus précises concernant le statut et les tâches professionnelles (droits et devoirs). C'est alors que l'association savante a eu l'idée géniale de concevoir l'ensemble de l'Évangile de telle sorte que les écrits évangéliques contiennent, de manière ouverte ou plus ou moins voilée, l'acte officiel de nomination du sacerdoce, fondé « historiquement » et détaillé par des paragraphes. (Ce n'est que dans une mesure infime que certaines obligations des fidèles laïcs ont été historicisées). Cette caractéristique des évangiles en tant qu'acte d'investiture « divine » historisé pour le

sacerdoce chrétien explique le caractère particulier des écrits évangéliques en tant que forme littéraire.

Avant d'examiner les différents paragraphes de l'acte d'engagement clérical rédigé sous forme de littérature évangélique, il convient de répondre à la question depuis longtemps abordée du « pourquoi » de la double moralité dans le christianisme. La théologie catholique a déjà raison de distinguer deux types de moralité chrétienne, en s'appuyant sur la parole de Jésus concernant la « perfection » du véritable disciple et successeur : premièrement, la moralité des croyants qui vivent dans le monde en tant que laïcs et exercent une profession civile ; deuxièmement, la moralité de ceux qui veulent être parfaits (moines, prêtres) et qui, pour atteindre la perfection, suivent, outre les commandements « ordinaires », les « conseils évangéliques » de pauvreté, de chasteté (et d'obéissance). Deux classes de croyants – deux types de moralité chrétienne : c'est ainsi que les fondateurs de la fin du Moyen-Âge ont défini la nouvelle religion mondiale. La question de la cause de l'énigmatique ambivalence de l'éthique chrétienne a trouvé sa réponse avec cette constatation.

Les poètes évangéliques ont été guidés par l'idée juste et évidente de conférer à la caste sacerdotale, qui se distingue de la masse des fidèles, un reflet de la sainteté du Christ et donc une dignité professionnelle supérieure, entre autres par l'obligation d'une moralité plus stricte. Le laïc doit voir et honorer dans le prêtre un représentant du Christ sur terre ; par son éthique professionnelle particulière, qui respire un caractère héroïque et surhumain, le moine-prêtre se montre digne du grand honneur (révérence) qui lui est accordé. (C'est ce que prévoit l'idée chrétienne. Dans la pratique, rien ne s'oppose à ce qu'il y ait aussi parmi les chrétiens séculiers (laïcs) des croyants qui, par amour pour le Christ, remplissent également certaines exigences héroïques, sans pour autant quitter leur famille ou leur profession, et qui représentent donc pour ainsi dire une moralité de la ligne médiane). On a déjà vu à quels chrétiens s'adressent les impératifs du Sermon sur la Montagne. C'est à dessein que l'exposé de la moralité héroïque dans le Sermon sur la montagne s'adresse de préférence aux

disciples. (Matthieu 5:1-2) Et même s'il est certain que même les « parfaits » ne peuvent pas, dans la pratique, satisfaire à toute la justice, à toutes les exigences surhumaines – parce que les moines et les prêtres sont aussi des hommes et le restent –, les savants inventeurs de la morale ont bien tenu compte de ce fait. Même le moine le plus ambitieux et le plus rigoureux sur le plan moral ne doit jamais avoir conscience de pouvoir atteindre le salut par ses propres efforts. Même celui qui est (théoriquement) parfait doit, comme le croyant chrétien en général, toujours se rendre compte de son imperfection et de sa faiblesse profondes. C'est à cela que servent les commandements de ne pas résister au mal, d'aimer son (chaque) ennemi, etc. D'autres commandements « héroïques », tels que : ne vous souciez pas de la nourriture et de la boisson, sont naturellement faciles à observer par le moine qui, au monastère, est pris en charge par sa communauté.

Les croyants parfaits et les croyants imparfaits, les prêtres (moines) et les laïcs (séculiers) constituent, selon les auteurs des évangiles, les deux grands états ou classes nettement séparés l'un de l'autre, dont doit se composer la communauté ecclésiale chrétienne. La maison du christianisme (l'Église) est donc habitée par deux parties, dont l'une (le sacerdoce) est, idéalement et de fait, le véritable propriétaire de l'édifice. La création de la classe sacerdotale en tant qu'association d'hommes détachée du monde et fermée sur elle-même a été le véritable objectif des fondateurs. Comme la caste sacerdotale devait agir en tant que classe dirigeante, la création d'une classe subordonnée, c'est-à-dire d'une masse de croyants laïcs, devait inévitablement être mise en route en tant qu'objet de la direction. Cette séparation nette des croyants en deux classes a certes été réalisée consciemment dans la poésie évangélique, mais elle a aussi été sagement dissimulée, afin que l'unité nécessaire de l'ensemble de l'Église ne paraisse pas menacée aux yeux de ses adeptes. Les faussaires n'ont laissé Jésus parler ouvertement et sans équivoque de la nécessité d'une classe de dirigeants (en langage évangélique : les disciples de Jésus, les apôtres) séparée de la masse qu'à quelques endroits de l'ensemble de l'évangile. Ce n'est pas sans raison que le maître fait dans l'évangile une différence entre ses disciples proches

(les « parfaits ») et ceux qui sont « à l'extérieur », et ce n'est pas sans intention précise qu'il parle aux « gens de l'extérieur » en paraboles dont il n'interprète le sens qu'à ses « apôtres ». Par « ceux du dehors », l'Évangile ne désigne pas seulement les non-croyants, mais aussi la majorité des croyants et des disciples, dans la mesure où ils ne font pas partie du cercle restreint, proprement dit, des disciples élus. Ce n'est que plus tard que Jésus a ajouté au cercle des douze, par un acte spécial, un autre cercle de soixante-dix disciples élus. (Luc 10:1) Comme les Douze, ces soixante-dix sont expressément désignés comme membres actifs (prédicateurs, prêtres). (La qualité de leader des parfaits est ensuite soulignée à juste titre dans les Actes des Apôtres et illustrée par des exemples « historiques »).

L'Église chrétienne a été créée par ses fondateurs – qui sont pour la plupart identiques à la coopérative de poètes qui a conçu l'ensemble de l'Évangile (et tout le Nouveau Testament) – en tout premier lieu pour les fonctionnaires spirituels. Les laïcs ne devaient constituer que l'étayage social aussi nécessaire que bienvenu de la hiérarchie, la masse passive vers laquelle devait s'orienter l'activité des prêtres. (Lors de la fondation du christianisme au haut Moyen-Âge, ce ne sont pas des considérations purement religieuses qui ont joué le rôle principal, mais des considérations politico-sociales). La nécessité absolue d'un sacerdoce en exercice devait donc être une préoccupation majeure des rédacteurs de l'Évangile ; en effet, l'ensemble de l'Évangile a été conçu essentiellement dans le but de marteler sans cesse le moment de la nécessité d'un sacerdoce professionnel par des déclarations « historiques » de Jésus aux adeptes passifs de la nouvelle foi. Il ne s'agissait pas seulement de mettre par écrit la nécessité de principe de la caste sacerdotale, mais aussi les droits et les devoirs les plus remarquables de ses membres, sous le déguisement « historique » de l'ensemble de l'Évangile. Pour le résumer encore une fois en une formule courte : à part les éléments qui constituent le cadre « historique », en soi secondaire mais indispensable au sens pragmatique, nous devons voir dans l'ensemble de l'Évangile l'acte de nomination des prêtres systématiquement historicisé, dans lequel la nécessité « divine », les

droits et les devoirs de la classe dirigeante chrétienne ont été consignés sous un déguisement « historique ».

Ce qui suit, expliqué et étayé par des exemples, est la démonstration que dans l'ensemble de l'Évangile se cache effectivement l'acte d'engagement du clergé chrétien « historiquement » voilé. (Le fait que les besoins et les devoirs des croyants laïcs soient parfois pris en compte ne change rien à la règle. Il ne faut pas oublier à cet égard que le prêtre, malgré sa qualité de professionnel, reste en même temps toujours un « croyant en soi ») !

L'évangile complet en tant qu'acte de confirmation contient :

1. *Les preuves « historiques » de la nécessité d'un statut sacerdotal particulier*

Les « malades » ont besoin d'un médecin – Obéissez aux prêtres ! Faites et respectez tout ce qu'ils vous disent ! Obéissez aux prêtres en tant que prédicateurs et interprètes de la « Parole », même s'ils mènent personnellement une conduite indigne. – Les prêtres (scribes) sont nécessaires pour expliquer les « mystères » du royaume de Dieu. Seul le prêtre (l'« Église ») peut interpréter correctement les Écritures (obscures). – Les prêtres sont nécessaires pour guider les « brebis » en tant que « bergers ». Sans prêtre, le croyant erre, désemparé. – Les prêtres sont indispensables pour administrer « valablement » les sacrements aux fidèles, c'est-à-dire en tant que représentants du Christ sur Terre, et pour pardonner les péchés. – Les prêtres sont nécessaires parce que Jésus lui-même a clairement démontré leur nécessité par l'exemple de la création d'un « état de disciples ».

2. *Les conditions d'entrée dans la caste des prêtres*

Celui qui veut devenir prêtre (moine) doit d'abord rompre toutes ses relations avec le « monde ». Par exemple : il doit quitter son père et sa mère ; il doit être prêt à mener la vie sans mariage des « parfaits » ; il doit s'engager à la pauvreté et à l'obéissance inconditionnelle (voir le récit du jeune homme riche et les nombreuses paroles éparses de Jésus à ce sujet).

3. *L'auto-examen du croyant avant d'envisager l'entrée dans l'état clérical*

Un examen personnel approfondi est nécessaire pour se rendre compte de la vocation « divine » au sacerdoce. Exemple : Jésus dans l'histoire de la tentation. – Celui qui se sent « vraiment » appelé (qui se sent interpellé par Jésus) doit répondre sans hésiter à l'appel intérieur (voir les histoires de vocation évangéliques !). – Les « fautes » individuelles commises avant la vocation ou l'entrée dans le sacerdoce ne doivent pas constituer un obstacle si un véritable repentir et une amélioration ont eu lieu (cf. le reniement de Pierre ; la parabole du fils prodigue).

4) *La moralité héroïque des parfaits comme devoir professionnel*

Résumé principal de l'éthique professionnelle particulière applicable au moine-prêtre dans le Sermon sur la Montagne, dans la mesure où ses commandements (en tant qu'exposé de la « nouvelle » moralité) pour les « disciples » (prêtres) dépassent les exigences de moralité « ordinaires » et plus confortables pour les croyants liés au monde. – Ne pas désespérer, même si le « parfait » ne peut pas satisfaire à toute la justice : Jésus lui-même n'a même pas toujours suivi les (ses !) commandements à la lettre. – Le parfait n'a pas non plus de raison de s'enorgueillir de ses performances « héroïques » : il ne peut pas toujours observer tous les commandements. – Celui qui ne peut pas « déplacer des montagnes » par sa foi (qui ne peut pas faire de « miracle » !) n'a pas encore – même en tant que parfait – la foi « juste » et complète.

5) *La dignité et la vocation particulières du prêtre*

Le prêtre a été établi par Dieu comme pasteur du troupeau des croyants. En tant que représentant terrestre du Christ, il est le médiateur nécessaire entre Dieu et les hommes. Il est investi d'un pouvoir divin, par exemple celui de remettre les péchés. – Des forces célestes émanent du prêtre : Transmission de l'« Esprit » par l'imposition des mains. – La bénédiction et la salutation sacerdotales (Matthieu 10:12) ne restent pas un geste pieux, mais ont un effet « réel » dans la vie ; sa salutation apporte (selon la thèse évangélique) la « paix » au foyer chrétien. – Même la « malédiction » du prêtre a

un effet « réel » (même sur le monde végétal) ; malédiction du figuier stérile. – Le pouvoir de guérison émane des vêtements du parfait : histoire de la femme ensanglantée.

6. *Les actes du ministère sacerdotal*

Le ministère sacerdotal est à la fois une mission et un privilège. *« Allez dans le monde entier… ! »* La « grâce » est liée à l'action cultuelle des sacrements, et les sacrements sont liés au prêtre :

a) La Cène, déduite et ancrée « historiquement » dans les récits d'institution. Les récits des repas miraculeux visent également, ce qui est reconnu depuis longtemps, le mystère eucharistique. Mais on n'a pas encore compris que le sens des récits relatifs à la multiplication des pains est à chercher dans le miracle de l'abondance (de nombreuses corbeilles de pain). Il s'agit de la nourriture eucharistique dans sa capacité à être multipliée à l'infini par la bénédiction (paroles d'institution) du prêtre, de telle sorte qu'il en reste toujours quelque chose malgré la consommation. L'histoire des noces de Cana relève également de cette catégorie. Le sens sacramentel de cette histoire est le suivant : de même que Jésus a le pouvoir de changer l'eau en vin, il peut aussi (par l'intermédiaire des « disciples » qu'il a mandatés) changer le vin en sang.

b) Acte officiel du baptême, ordre de baptiser par les prêtres. Jésus (et les disciples) ont déjà baptisé eux-mêmes. Jésus s'est fait baptiser lui-même.

c) Magistère de la caste sacerdotale ou de l'« Église ». *« Enseignez-les ! »* Interprétation des Écritures. Prédication de la Parole. Publicité pour le royaume de Dieu.

d) Rémission des péchés par le prêtre autorisé. *« Ce que vous aurez résolu sur la Terre sera résolu dans les cieux ».* Le récit de la guérison du paralytique contient l'exemple de Jésus et l'autorité pour ses disciples parfaits : par Jésus, Dieu a conféré « aux hommes » un tel pouvoir (celui de pardonner les péchés sur Terre). L'histoire de la pécheresse (Luc 7:49) « prouve » également le fait que le pardon des péchés est déjà possible sur Terre.

e) Le don de guérison des malades. L'exemple et l'autorité de Jésus sur ses « disciples » pour chasser les démons, guérir les malades.

7) *Droits, avantages et devoirs spécifiques du prêtre*

Le parfait qui a laissé le monde derrière lui (le moine) retrouvera de multiples façons ce qu'il a abandonné dans sa nouvelle communauté (monastère : « en ce temps » !) (Luc 18:30). Ses frères spirituels forment désormais sa « famille ». Dans la nouvelle communauté, l'individu n'a pas à se soucier de la nourriture et des vêtements, il est inutile d'amasser des trésors terrestres, etc. En cas de litige entre les « frères » de l'association cléricale masculine, il faut régler le cas entre eux (sans faire appel aux tribunaux séculiers !): c'est la juridiction spirituelle, que l'on doit aussi étendre en pratique, si possible, aux autres croyants. En cas de persécution, persévérez et confessez. Mais soyez aussi prudents comme des serpents ; dans certaines circonstances, vous pouvez vous soustraire à un danger de mort imminent en prenant la fuite. La défense par les armes est également autorisée (voir Luc 22:36). Personne parmi les frères prêtres ne peut prétendre à une position spéciale ou même privilégiée ou à un « rang » dans l'alliance des hommes. Au contraire, les derniers et les plus humbles doivent devenir les « premiers ». Exercez votre humilité et servez-vous les uns les autres ! La « récompense » finale pour ses efforts particuliers (prestations et renoncements « héroïques »), le parfait (comme les autres croyants) l'obtient au ciel, mais c'est justement en raison de ses prestations extraordinaires et de sa dignité d'état que le prêtre (moine) est privilégié au ciel par rapport aux « bienheureux laïcs » et qu'il reçoit certaines positions honorifiques. Exemption d'impôts pour le clergé ! Les prêtres peuvent participer aux fêtes de famille des fidèles laïcs. Ils peuvent boire du vin (noces de Cana). Les échecs des tentatives de guérison par les prêtres sont dus au manque de foi du prêtre lui-même, du malade ou de ses proches, ou au fait que les participants (prêtre et malade) ne se sont pas préparés par des prières et des jeûnes suffisants.

8) *Dispositions relatives à l'« Église »*

Pour le « sacré » (l'Église), aucune dépense n'est trop précieuse ou même interdite. Ce que l'on donne pour l'équipement des bâtiments de l'église ou pour la subsistance des prêtres (moines) peut être retiré aux pauvres avec une conscience tranquille : l'église est la maison de « Dieu » et doit, dans certaines circonstances, être maintenue pure par l'usage de la force : purification du temple. Les ennemis de l'« Église » ne peuvent s'attendre à aucun amour ni à aucun ménagement ! (voir entre autres Luc 19:27) Les « cabanes », c'est-à-dire les églises, doivent être construites de préférence là où des « saints » sont apparus aux croyants : dans l'intérêt de l'«Église » (du sacerdoce), la désunion consciente au sein de la famille est permise : Luc 12:51 sq.

9) *Relation de la caste sacerdotale (l'« Église ») avec l'État*

Il faut obéir à Dieu (l'Église) plus qu'aux hommes. Personne ne peut servir deux maîtres. Soyez soumis à l'autorité qui a autorité sur vous (si elle a autorité !). Exemption d'impôts pour les clercs : Matthieu 17:26. D'autre part : *« Rendez à César ce qui est à César ».* –

Cette collection de preuves, qui est loin d'être complète mais qui peut facilement être multipliée, montre clairement qu'en réalité, dans la masse narrative de l'ensemble de l'Évangile, et ce dans de nombreuses parties (paragraphes) dispersées de manière hétéroclite sur l'ensemble, se cache un « acte d'investiture » pour le sacerdoce chrétien, riche en dispositions « officielles ». Il suffit, comme nous l'avons fait plus haut, de rassembler les parties découpées et les lambeaux éparpillés, de les assembler par paragraphes et de tenir en main le document original. Faut-il souligner encore une fois que cette situation n'est pas le fruit du hasard, qu'elle ne s'est pas « glissée » par inadvertance dans la conception du poème évangélique, mais que le dépôt des différentes « ordonnances » dans la substance poétique était intentionnel et qu'il a été effectué avec une réflexion approfondie ? Or, le fait que les paragraphes du document morcelé, mis bout à bout, constituent de loin la plus grande partie de l'Évangile, permet de conclure que l'historicisation des dispositions « divines » déterminantes pour les « parfaits » a été le but principal de l'action poétique.

D'autres buts, comme nous l'avons déjà dit, n'ont bien sûr pas été exclus. Ainsi, il est facile de détacher de la masse globale une autre partie dans laquelle sont proposées des exhortations, des paroles de consolation, des scènes édifiantes pour le besoin des croyants, c'est-à-dire – des prêtres et des chrétiens laïcs dans leur ensemble. La nécessité d'une chrétienté féminine de « parfaits » a également été justifiée « historiquement » dans l'Évangile, par exemple par l'histoire de Marie et Marthe. Tous les récits, évènements et exhortations, dispositions, déclarations de l'ensemble de l'Évangile doivent donc être compris et mis en œuvre le plus littéralement possible dans leur interprétation et leur application pratiques. L'Évangile se donne certes comme un précipité de l'« histoire », mais sa raison d'être n'est pas de transmettre l'histoire, mais de constituer et de présenter le code du sacerdoce chrétien (l'« Église ») sous une forme et un habillage historiquement voilés.

Le secret de fabrication de la substance évangélique « historique » est ainsi révélé et le problème est résolu de savoir pourquoi la « biographie » du prétendu fondateur de la religion chrétienne se distingue si étrangement des modèles « contemporains » dans sa forme et son contenu. L'objectif singulier de devenir le code historicisé de la nouvelle Église a conditionné l'habillage littéraire singulier de l'ensemble de l'Évangile. Il est désormais clair que l'approche astrale, par exemple, n'a pas été l'objectif principal des rédacteurs des évangiles. Les motifs et inspirations astrales et similaires n'ont joué qu'un rôle très secondaire dans la conception des évangiles. Certes, les poètes ont pris des inspirations et des modèles là où ils en ont trouvé – notamment dans l'Ancien Testament, dans la pensée juive, grecque et indienne – mais ces motifs d'allégeance ne sont utilisés que comme des aides bienvenues dans la construction du poème ; le moteur principal de l'action était donné par l'intention fondamentale des auteurs de rédiger un acte d'investiture pour la prêtrise déguisé en histoire. Toutes les autres intentions ont été subordonnées à ce but principal. L'habillage historique a été choisi parce qu'il allait de soi que le code « divin » de l'Église avait été promulgué par le « fondateur » de la nouvelle religion, c'est-à-dire que les différentes dispositions devaient provenir de Jésus lui-même. La

nouvelle religion philosophique imaginée par les auteurs (la philosophie déguisée en termes religieux !) a donc été présentée comme l'histoire de Jésus de Nazareth. On était conscient que l'histoire représentait la forme de législation la plus appropriée, parce qu'elle était incontestable en tant que « fait » et qu'elle était extrêmement claire en tant que récit, d'autant plus si cette histoire se présentait comme une histoire dans laquelle Dieu, ou plutôt le Fils de Dieu, était directement le personnage principal. En même temps, l'histoire sainte doit naturellement être comprise de manière purement historique, comme une véritable transmission qui apporte la preuve que Jésus était vraiment une personne « historique ». L'Évangile doit justement annoncer l'enseignement sous la forme de l'histoire. Dans le détail, on a procédé de telle sorte que pour chaque disposition du code sacerdotal jugée nécessaire, on a imaginé une petite histoire qui s'y rapporte. Selon les points de vue topographiques et chronologiques présents dans les évangiles, les petites histoires ont ensuite été enchaînées de quatre manières différentes sur le fil de l'histoire de Jésus.

Pour conclure, nous résumons en quelques phrases les résultats de notre étude sur les principes qui ont présidé à la conception de l'ensemble de l'évangile. L'idée religieuse fondamentale (l'idée de la rédemption) a fourni le noyau « historique » proprement dit et l'épine dorsale du drame de Jésus. L'idée elle-même fournit inévitablement par elle-même les principaux ressorts du mécanisme de l'action. Le début miraculeux et la fin tragique de la carrière historique du fondateur – les récits de la naissance et de l'enfance, ainsi que les récits du procès, de la crucifixion et de la résurrection – de même que la catégorie des récits de miracles en tant que preuves de la divinité de l'homme Jésus, étaient directement donnés aux rédacteurs des évangiles en tant que partie intégrante de l'idée de rédemption. Le deuxième principe de construction est l'intention des fondateurs de la religion chrétienne d'inscrire dans le cadre formé par l'idée de base les paragraphes historiés d'un acte d'investiture pour le sacerdoce. Un troisième principe – la prise en compte des besoins des laïcs – n'a que peu d'importance dans la conception de la poésie de Jésus. Il en va de même pour d'autres principes, tels que l'approche astrale, qui n'ont

été utilisés qu'occasionnellement comme aide à la construction de l'ensemble de l'évangile.

Références bibliographiques et sources

1 *Theologische Literaturzeitung,* 1953, p. 78
2 *Theol. Literarurzeitung,* 1953, p. 423
3 R. Bultmann in »Neues Testament und Mythologie« (in *Kerygma und Mythus, 1941, 2*. Édition 1952, p. 46 sq.
4 *Die Christliche Welt,* 1905, pp. 642–643
5 Arthur Drews, *Das Markusevangelium als Zeugnis gegen die Geschichtlichkeit Jesu,* 2e éd. 1928, p. 6
6 H. Windisch, *Das Problem Der Geschichtlichkeit Jesu* (cite par *Theol. Rundschau,* 1930, p. 248 sq.)
7 A. Drews, op. cit., p. 46
8 A. Drews, op. cit., p. 42
9 A. Drews, op. cit., p. 43
10 A. Drews, op. cit., p. 37
11 K. Aland, *Das Johannesevangelium auf Papyrus* (in: *Forschungen und Fortschritte,* Nr. 31 (1957), p. 50)
12 H. Conzelmann, *Die geographischen Vorstellungen im Lukasevangelium* (Diss. Tübingen, Besprechung in*Theol. Litaraturzeitung,* 1953, p. 690 sq.)
13 Fr. G. Kenyon, *Der Text der griechischen Bibel,* 1952, p. 123
14 Kenyon, op. cit., p. 48
15 Kenyon, op. cit., p. 12
16 Kenyon, op. cit., p. 12
17 W. Schubert, *Einführung in die Papyruskunde,* 1918, p. 10
18 K. Preisendanz, *Papyruskunde und Papyrusforschung,* 1933, p. 341
19 Preisendanz, op. cit., p. 180
20 Preisendanz, op. cit., p. 182
21 Preisendanz, op. cit., p. 142
22 Kenyon, op. cit., p. 12
23 Aland in: *Forschungen und Fortschritte,* 1957, p. 50
24 Kenyon, op. cit., p. 14
25 Kenyon, op. cit., p. 199
26 Kenyon, op. cit., p. 199
27 Aland, op. cit., p. 51
28 Aland, op. cit., p. 51
29 *Wissenschaftliche Annalen,* 2 (1953), p. 255
30 Preisendanz, op. cit., p. 115
31 Preisendanz, op. cit., p. 113
32 Preisendanz, op. cit., p. 132
33 Preisendanz, op. cit., p. 117

34 Aland, op. cit., p. 53
35 Kenyon, op. cit., p. 17
36 Kenyon, op. cit., p. 17
37 D. Traube, *Vorlesungen und Abhandlungen,* Vol. 2, 1911, p. 64
38 Traube, op. cit., p. 125
39 Traube, op. cit., p. 133
40 Traube, op. cit., p. 63
41 G. L. Vollmann, *Handbuch der Einleitung in sämtliche Bücher des Neuen Testaments,* 1800, p. 123
42 Kenyon, op. cit., p. 49
43 Kenyon, op. cit., p. 49 sq.
44 Kenyon, op. cit., p. 50
45 Kenyon, op. cit., p. 50
46 E. Nestle, *Einführung in das griechische Alte Testament,* 3e éd., 1909, p. 219
47 Kenyon, op. cit., p. 53
48 S. Teiss, *Der Kodex D in der Apostelgeschichte, Textze und Untersuchungen zur Geschichte der altchristl. Literatur,* Vol. 17, 1899, p. 5
49 Kenyon, op. cit., p. 51
50 R. Knopf, *Einführung in das Neue Testament,* 2e éd., 1923, p. 38
51 Kenyon, op. cit., S. 55
52 Kenyon, op. cit., S. 85
53 *Thüringische Landeszeitung* du 22.12.1956
54 Aland, a.a.O.
55 L. van Ess, *Pragmatisch–kritische Geschichte der Vulgata,* 1824, p. 6 sq.
56 Knopf, op. cit., p. 31
57 A. Pott, *Der Text des Neuen Testaments,* 1906, p. 12
58 *Göttingische Gelehrte Anzeigen,* 1923, p. 13
59 P. Feine, *Jesus,* 1930, p. 233
60 Feine–Behm, *Einleitung in das Neue Testament,* 8e éd. 1936, p. 21
61 E. Fascher, *Textgeschichte als hermeneutisches Problem,* 1953
62 Nestle, op. cit., p. 2 sq.
63 Bleek–Mangold, *Einleitung in das Neue Testament,* 1886, p. 900
64 Kenyon, op. cit., p. 154
65 *Forschungen und Fortschritte,* 31, 1957, p. 51
66 Kenyon, op. cit., p. 155
67 Kenyon, op. cit., p. 120
68 F. Kattenbusch, *Die deutsche evangelische Theologie seit Schleiermacher,* 5e éd., 1926, p. 137
69 H. Stephan, *Geschichte der evangelischen Theologie,* 1938, p. 241
70 Kattenbusch, op. cit., p. 120
71 *Die christliche Welt,* 1905, p. 773
72 Th. Zahn, *Einleitung in das Neue Testament,* Vol. 2, 3e éd., 1907, p. 411

73 Besprechung von E. M. Roloff, *Im Lande der Bibel,* in: *Theolog. Literaturzeitung,* 1923, p. 130
74 Zahn, op. cit., p. 444
75 K. Adam, *Jesus Christus,* 3e éd., 1934**,** p. 85
76 Rezension von Alex. Beyer, *Der Menschensohn,* in: *Theologische Literaturzeitung,* 1925, p. 10
77 W. Kammeier, *Die Wahrheit über die Geschichte des Spätmittelalters,* Wobbenbüll 1979, Partie 5, p. 18 sq.
78 R. Bultmann, *Die Geschichte der synoptischen Tradition,* 1921
79 Jülicher–Fascher, *Einleitung in das Neue Testament,* 7e éd., 1931, p. 359
80 H. Felder, *Jesus Christus,* II, 1921, pp. 404, 406
81 M. Maurenbrecher, *Von Jerusalem nach Rom,* 1910, p. 93
82 Bultmann, op. cit., p. 140
83 M. Dibelius, *Die Botschaft von Jesus Christus,* 1935, pp. 128/29
84 Bultmann, op. cit., p. 34 sq.
85 O. Perels, *Die Wunderüberlieferung des Synoptiker, Beiträge zur Wissenschaft des Alten und Neuen Testaments,* 4e Séquence, Partie 12, 1934, p. 89
86 Fascher, op. cit., p. 60
87 Fascher, op. cit., p. 77 sq.
88 Bultmann, op. cit., p. 5
89 W. Haupt, *Worte Jesu und Gemeindeüberlieferung,* 1913, p. 149
90 *Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie,* 1910, p. 144
91 E. Wendling, *Entstehung des Markus–Evangeliums,* 1908, p. 56
92 V. O. Janssen, *Der literarische Charakter des Lukas–Evangeliums,* Diss., Iéna, 1917, p. 38
93 K. L. Schmidt, *Der Rahmen der Geschichte Jesu,* 1919, p. 39
94 V. Marti, *Die Hyphothese einer einjährigen Wirksamkeit Jesu, Neutestamentliche Abhandlungen,* 1917
95 H. J. Cladder, *Unsere Evangelien,* 1919, p. 206 sqq.
96 Schmidt, op. cit., p. 52
97 G. Dalman, *Orte und Wege Jesu,* 3e éd. 1924, p. 401
98 M. Maurenbrecher, *Von Nazareth nach Golgatha,* 1909, p. 44
99 Schwelger, *Nachapostolisches Zeitalter,* Vol. 1., p. 90
100 Gfrörer, *Die heilige Sage,* 1838
101 Jülicher–Fascher, a.a.o.„ pp. 428 et 437
102 Bruno Bauer, *Die Apostelgeschichte,* 1850, p. 58
103 Joh. Weiß*, Das Lukasevangelium–Die Schriften des Neuen Testamentes,* Vol. 1, 1906, p. 475
104 Bernh. Weiß, *Die Evangelien des Markus und Lukas,* 9e éd. 1901, p. 221
105 E. Klostermann, *Das Markusevangelium,* 2e éd. 1926, p. 169
106 Adam, op. cit., p. 237
107 C. Weizäcker, *Das apostolische Zeitalter der christlichen Kirche,* 2e éd., 1890, p. 22
108 Joh. Weiß, *Das Urchristentum,* 1917, pp. 63/64

109 Th. Zahn, *Die Apostelgeschichte des Lukas,* Vol. 1, 3e éd. 1922, p. 119
110 M. Baumgarten, *Die Apostelgeschichte,* Partie 1, 1852, p. 86
111 Joh. Weiß, *Urchristentum,* a.a.O., p. 124
112 Weizsäcker, op. cit., p. 23
113 Weizsäcker, op. cit., p. 25
114 R. Knopf, *Einführung in das Neue Testament,* 3e éd., 1930, p. 293
115 J.G. Eichhorn, *Einleitung in das Neue Testament,* 1804
116 H.J. Holtzmann, *Die synoptischen Evangelien, ihr Ursprung und geschichtlicher Charakter,* 1863, et *Lehrbuch der historisch–kritischen Einleitung in das Neue Testament,* 1885
117 R. Knopf, *Einführung in das Neue Testament,* 2e éd., 1923, p. 110
118 E.C. Hoskyns, *Das Rätsel des Neuen Testaments,* 1938, p. 72
119 G. Volkmar, *Die Evangelien oder Markus und die Synopsis,* 1870
120 CG. Wilke, *Der Urevangelist,* 1836
121 Bruno Bauer, *Kritik der evang. Geschichte der Synoptiker,* 1841/42
122 *Theol. Studien und Kritiken,* 1881, pp. 599 sqq.
123 J. Schmid,*Matthäus und Lukas,* in: *Bibl. Studien,* Vol. 23, 1930, p. 71
124 P. Wernle, *Die synoptische Frage,* 1899
125 Wernle, op. cit., p. 140
126 F. Godet, *Einleitung in das Neue Testament,* Partie 2, 1ère éd., 1905, p. 368
127 A. Jülicher, *Einleitung in das Neue Testament,* pp. 219 et 228
128 Wernle, op. cit., p. 11
129 Wernle, op. cit., p. 25
130 Wernle, op. cit., p. 14
131 Feine–Behm, op. cit., p. 106
132 J. Weiß, *Die dreiälteren Evangelien (Schriften des Neuen Testaments,* herausg. v. Bousset, Vol. 1, 4e éd. 1929, p. 33)
133 Bleek–Mangold, *Einleitung in das Neue Testament,* 1886, p. 301
134 W. Heitmüller, *Das Johannesevangelium (Schriften des Neuen Testaments,* 3e éd., 1918, p. 12)
135 W. Larfeld, *Die neutestamentlichen Evangelien nach ihrer Eigenart und Abhängigkeit,* 1925, p. 366
136 Heitmüller, op. cit., p. 13
137 Heitmüller, op. cit., p. 13
138 Schmid, op. cit., p. 70
139 Schmid, op. cit., p. 171
140 Feine–Behm, op. cit., p. 26
141 J. Schniewind, *Zur Synoptiker–Exegese,* in: *Theol. Rundschau,* 1930, p. 149
142 Schniewind, op. cit., p. 141
143 Schniewind, op. cit., p. 148
144 Feine–Behm, op. cit., p. 33
145 W. Bußmann, *Synoptische Studien,* Chapitre 3, p. 37
146 Larfeld, op. cit., p. 79

147 Schmid, op. cit., p. 35
148 Schmid, op. cit., p. 59
149 Schmid, op. cit., p. 73
150 Schmid, op. cit., p. 160
151 Schmid, op. cit., p. 180
152 M. Maurenbrecher, *Von Jerusalem nach Rom,* 1910, p. 11
153 W. Wendling, *Die Entstehung des Markus–Evangeliums,* 1908
154 Wendling, op. cit., p. 215
155 Wendling, op. cit., p. 219
156 Wendling, op. cit., p. 223
157 Wendling, op. cit., p. 190
158 Wendling, op. cit., p. 221
159 Wendling, op. cit., pp. 5 et 57
160 Wendling, op. cit., p. 16
161 Wendling, op. cit., p. 40
162 Wendling, op. cit., p. 33
163 Wendling, op. cit., p. 26
164 Wendling, op. cit., p. 67
165 Wendling, op. cit., p. 16
166 Wendling, op. cit., p. 40
167 Wendling, op. cit., p. 114
168 Feine–Behm, op. cit., p. 33
169 R. Thiel, *Drei Markusevangelien,* 1938, p. 7
170 Thiel, op. cit., p. 64
171 Thiel, op. cit., p. 65
172 Thiel, op. cit., pp. 90, 106
172a Thiel, op. cit., p. 69
173 Thiel, op. cit., p. 93
174 Thiel, op. cit., p. 66
175 E. Hirsch, *Frühgeschichte des Evangeliums,* Livre 1 *(Das Werden des Markus–Evangeliums),* Livre 2 *(Die Vorlagen des Lukas und das Sondergut des Matthäus),* 1941
176 Hirsch, op. cit., p. 56
177 Hirsch, op. cit., p. 197
178 Hirsch, op. cit., p. 192
179 Hirsch op. cit., p. 29
180 Hirsch, op. cit., p. 28
181 Hirsch, op. cit., p. 35
182 Hirsch, op. cit., p. 36
183 Hirsch, op. cit., p. 66
184 Hirsch, op. cit., p. 10
185 Hirsch, op. cit., p. 40
186 Hirsch, op. cit., p. 90
187 Hirsch, op. cit., p. 31

188 Hirsch, op. cit., pp. 241, 243
189 Hirsch, op. cit., p. 190
190 Hirsch, op. cit., p. 190
191 Hirsch, op. cit., p. 192
192 Hirsch, op. cit., p. 190
193 Hirsch, op. cit., p. 210
194 Hirsch, op. cit., II p. 365
195 Hirsch, op. cit., p. 5
196 Hirsch, op. cit., p. 5
197 Hirsch, op. cit., p. 4
198 Voir fin du chapitre V
199 Hirsch, op. cit., p. 10
200 Hirsch, op. cit., p. 10
201 Hirsch, op. cit., II, p. 372
202 Hirsch, op. cit., p. 211
203 Hirsch, op. cit., I, p. 34
204 W. Erbt, *Der Anfänger unseres Glaubens,* 1930, p. 7
205 A. Hausrath, *Richard Rothe und seine Freunde,* Vol. II, 1906, pp. 533/34
206 M. E. Winkel, *Der Sohn,* 1935, p. 46
207 Winkel, op. cit., p. 43
208 Winkel, op. cit., p. 337
209 Winkel, op. cit., p. 121
210 Winkel, op. cit., p. 441
211 Winkel, op. cit., p. 417
212 Winkel, op. cit., p. 419
213 Winkel, op. cit., pp. 422/3
214 J. Hoh, *Die Lehre des hl. Irenäus über das Neue Testament, in: Neutestamentliche Abhandlungen,* 1919
216 Sickenberger, in : P. Dausch, *Die drei älteren Evangelien,* 1918, p. 49
217 Ed. Meyer, *Ursprung u. Anfänge des Christentums,* Vol. I, 1921, p. 237
218 Feine–Behm, *Einleitung in das Neue Testament,* 8e éd. 1936, p. 61
219*Die Schriften des Neuen Testaments,* herausg. v. Bousset u. Heitmüller, Vol. I, 4. Aufl., 1929, p. 35
220 Jülicher–Fascher, *Einleitung in das Neue Testament,* 7e éd. 1931,
221 O. Pfleiderer, *Das Urchristentum,* Vol. I., 2e éd., p. 403
222 B. Bacon, *The Gospel of Mark* (voir *Theol. Literaturzeitung,* 1932, p. 30)
223 W. Wrede, *Das Messiasgeheimnis,* 2e éd., 1913, p. 6
224 H. Felder, *Jesus Christus,* Vol. II, 1921, p. 399
225 R. Otto, *Reich Gottes und Menschensohn,* 2e éd., 1940, p. 73
226 *Die Christliche Welt,* 1910, p. 150
227 J. Grimm, *Die Einheit der vier Evangelien,* 1868, p. 29
228 Jos. Schmid, *Matthäus und Lukas,* in: *Bibl. Studien,* Vol. 23, 1930, p. 205
229 K.L. Schmidt, *Der Rahmen der Geschichte Jesu,* 1919, p. 261

230 G. Dalman, *Orte und Wege Jesu,* 3e éd., 1924, p. 331
231 *Theologische Literaturzeitung,* 1924, S. 535
232 W. Bauer, *Das Johannes–Evangelium,* 3e éd., 1933, p. 215
233 *Die christliche Welt,* 1905, p. 639
234 P. Feine, *Jesus,* 1930, p. 83
235 *Theolog. Literaturblatt,* 1934, p. 213
236 W. Larfeld, *Die neutestamentlichen Evangelien nach ihrer Eigenart und Abhängigkeit,* 1930, pp. 27/28
237 W. Larfeld, op. cit., p. 193
238 W. Larfeld, op. cit., p. 235
239 W. Larfeld, op. cit., p. 218
240 *Theolog. Rundschau,* 1930, p. 232
241 M. Werner, *Die Entstehung des Christlichen Dogmas,* 1941, p. 50
242 P. Feine, *Theologie des Neuen Testaments,* 6e éd., 1934, p. 97
243 P. Feine, op. cit., p. 103
244 P. Feine, op. cit., p. 104,
245 Werner, op. cit., p. 486
246 K. Holl, *Gesammelte Aufsätze,* Vol. III, 1928, p. 536
247 M. Fascher, *Vom Verstehen des Neuen Testaments,* 1930, p. 30
248 Ed. Meyer, *Ursprung u. Anfänge des Christentums,* Vol. I, 1921, p. 53
249 K.L. Schmidt, *Der Rahmen . . .,* a.a.O., p. 316
250 Fascher, op. cit., p. 80
251 K.L. Schmidt, *Die Stellung der Evangelien in der allgemeinen Literaturgeschichte (Forschungen zur Religion und Literatur des Alten undNeuen Testaments,* Nouvelle Séquence, Chapitre 20, 1923, p. 95 sq.)
252 Schmidt, *Die Stellung . . .,* p. 100
253 A. Drews, *Das Markus–Evangelium,* 2e éd., 1928, p. 10
254 A. Drews, op. cit., p. 131
255 A. Drews, op. cit., p. 8
256 H. Raschke, *Die Werkstatt des Markus–Evangelisten,* 1924, p. 10
257 L. Feiler, *Die Entstehung des Christentums aus dem Geiste des magischen Denkens,* 1927, p. 95
258 Feiler, op. cit., p. 96
259 Feiler, op. cit., p. 95
260 Feiler, op. cit., p. 97
261 Feiler, op. cit., p. 98
262 *Die Schriften des Neuen Testaments,* herausg. von Bousset und Heitmüller, Vol. I, 4e éd., 1929, p. 343

Autres livres traduits et/ou publiés par Valérie Devon – Didi18édition

Ernst Böhm – *Les ordres des commandants d'Auschwitz*
Arthur Butz – *La Mystification du XXe Siècle*
Alfred Rosenberg – *Le Mythe du XXe Siècle*
Benton L. Bradberry – *Le Sale Boche raconté aux braves gens*
Michael Collins Piper – *Le complexe de Caïphe*
John Gimbel – *Science, Technologie et Réparations*
Thomas Goodrich – *Tempête diabolique (Hellstorm)*
Else Löser – *Pologne et les falsifications de l'histoire polonaise*
Arnold Leese :

– *Les guerres de survie juives*
– *Meurtres rituels juifs*
– *Sottise du Gentil, les Rothschild*
– *Hors des sentiers battus ou les deux vies trépidantes d'un vétérinaire anti-juif*

Gerard Menuhin – *Dites la vérité et vous humilierez le diable*
Germar Rudolf – *Déborah Lipstadt et l'holocauste* (publié chez Akribeia)
Julius Streicher – *Le testament politique de Julius Streicher*
Udo Walendy – *Le contrat de transfert et la fièvre du boycott de 1933*
Carlos W. Porter – *Made in Russia the Holocaust*, livret d'accompagnement de la video MIRTH
Carlos W. Porter – *Made in Russia the Holocaust – Condensé du livre de C. Porter*
Auteur anonyme – *Quand les « victimes » dictent leurs lois (vol. 1, 2, 3, 4, 5, 6)*
Jacqueline Berger :

– *La Philosophie universelle ou comment échapper à l'Enfer ici-bas*
– *La Mythologie – Une brèche dans l'abîme ?*
– *Les Mystères dévoilés*
– *Christianisme, invention du judaïsme*

Eustace Mullins :

– *La véritable histoire des relations entre les Goyim et les juifs*
– *Le viol de la justice*

Henri Turner – *L'accession au pouvoir de Hitler financée par l'argent juif : mythe ou réalité ?*

Auteur anonyme – *Europa la dernière bataille – le livre*
Denis Wise – *Adolf Hitler : la plus grande histoire JAMAIS racontée ! Le livre*
Wilhelm Kammeier – *La falsification de l'histoire allemande*
Herman Wieland – *Atlantide, Edda et Bible*

Vous pouvez commander ces livres ici :
www.didi18edition.com